PROBLEM BOGA U FILOZOFIJI

„TEODICEJA“ ILI „NARAVNO BOGOSLOVLJE“

NAPISAO

Dr. VILIM KEILBACH

SVEUČILIŠTNI PROFESOR

ZAGREB 1944

IZDANJE NAKLADNOG ODJELA HRVATSKE DRŽAVNE TISKARE

PROBLEM BOGA U FILOZOFIJI

„TEODICEJA“ ILI „NARAVNO BOGOSLOVLJE“

NAPISAO

Dr. VILIM KEILBACH

SVEUČILIŠTNI PROFESOR

ZAGREB 1944

IZDANJE NAKLADNOG ODJELA HRVATSKE DRŽAVNE TISKARE

PREDGOVOR

Prikazujući problem Boga u filozofiji nisam htio jednostavno izviestiti, što su drugi o tom pitanju mislili, nego mi je bila svrha, da čitaoca uvedem u samu sustavnu problematiku i da ga potičem na samostalno razmišljanje i prosuđivanje. Gdje nema pravog rješenja, upozorio sam na razloge, koji su za ili protiv pojedinih stanovišta. Nisam išao za tim, da stvorim „s v o j u filozofiju" ili „s v o j sistem", nego sam tražio istinu i ništa više.

Budući da je danas običaj, da se razlikuje između problema Boga (teodiceja ili naravno bogoslovlje) i problema religije (filozofija religije), to sam nastojao lučiti — koliko to dopušta sama narav stvari — pitanja teodiceje od pitanja filozofije religije. Nadam se, da ću u dogledno vrieme moći objelodaniti i svoj za sada još nedovršeni rukopis o filozofiji religije.

Može se razpravljati o tom, da li sam trebao tu i tamo obširnije i „jasnije" prikazati neke dokaze. Mogu reći, da sam o tom i sam mnogo razmišljao. Čitao sam u tu svrhu iznova prikaze na različnim jezicima. Bilo je među njima takvih, u kojima je sve prikazano u strogo silogističkom obliku, često s mnogim subsumpcijama; ali to umara. Bilo je i takvih, u kojima je „jasnoće" radi sve triput ili još više put rečeno, i to kadkad čak duhovito; ali ne bih mogao reći, da ta ponavljanja uistinu služe jasnoći, jer sam se češće morao sjetiti poslovice, da čovjek od samog drveća ne vidi šume. Zato sam odlučio, da si uzmem onu slobodu, koja je bila potrebna, da mogu pojedine stvari prikazati onako, kako sam ih htio prikazati, da bi prikazane misli ujedno poticale na daljnje razmišljanje. I ako stoji, da u pitanju filozofijske spoznaje o Bogu još nisu riešeni mnogi problemi, ipak držim, da ova moja knjiga znači više nego samo brojčano povećanje prikaza o tom pitanju.

Što se tiče literature, koju sam citirao, držim, da će se iz samog načina citiranja moći razabrati, da ta literatura nije samo preuzeta iz drugih knjiga, nego da je ona i kao takva bila predmet dugog i mučnog rada. Bilo mi je moguće, da se njome specialno bavim, jer sam kroz dugi niz godina posjećivao državne knjižnice u München u,

Berlinu, Beču i Rimu. Htio sam, da ovaj priručnik bude ujedno prvi putokaz i vodič ne samo za sustavnu problematiku teodiceje, nego i za stručnu literaturu.

U samim opazkama citirao sam više literature samo onda, kad mi se činilo, da je to s obzirom na važnost problema potrebno ili barem uputno. One dielove teodiceje, oko kojih ne postoji neka naročita suvremena problematika, nastojao sam skratiti, a najnuždniju literaturu citirao sam na kraju pojedinih poglavlja.

Ima dosta knjiga i članaka, za koje bi čovjek mislio, sudeći po njihovim naslovima, da obrađuju probleme teodiceje, dok u stvari nije tako. Na primjer: J. Gredt, Die Tätigkeit der Geschöpfe. (Divus Thomas, Freiburg. 17, 1939, str. 197—204.) B. Kisch, Gottesglaube und Naturerkenntnis. Frankfurt a. M. 1936. A. Titius, Natur und Gott. Ein Versuch zur Verständigung zwischen Naturwissenschaft und Theologie. Göttingen 1926. F. W. Weber, Gott in der Natur. Wie ein Christ das Geheimnis der Natur sieht. Berlin 1936. — Takva djela naravno nisam citirao, iako ih se navodi u drugim priručnicima teodiceje ili u knjigama, koje obrađuju neka pitanja teodiceje.

Zagreb, dne 10. rujna 1944.

V. KEILBACH

SADRŽAJ

Predgovor 5
Literatura 11
Uvod 17
Problem Boga u filozofiji 17
Poviestne bilježke o „teodiceji“ 21
Prvo „naravno bogoslovlje“ i pitanje metode 23
Što se predpostavlja? 24
Što drži Crkva o pitanju razumne spoznaje o Bogu? 25
Kako ćemo dieliti naše razpravljanje? 29
Literatura 30

PRVI DIO
OBSTOJNOST OSOBNOG BOGA

Prvo poglavlje:

Pojam o Bogu 33
Što znači „Bog“? 33
Kako je nastao pojam o Bogu? 34
Krive teorije o postanku pojma o Bogu 36

Drugo poglavlje:

Neposredna spoznaja Božje obstojnosti 38
Fideizam 38
Tradicionalizam 38
Umjereni tradicionalizam 39
Ontologizam 40
Neodrživost ontologizma 43
Prigovori 44
Metafizički i fenomenološki intuicionizam 45
Fenomenološka filozofija 47
Iracionalistički sentimentalizam 48
Nazori 50
Neodrživost iracionalističkog sentimentalizma 52
Dialektičko bogoslovlje 53
Literatura 54

Treće poglavlje:

Apriorna spoznaja Božje obstojnosti 55
Apriorno i aposteriorno dokazivanje 55
Ontološki dokaz 56
Literatura 66

Četvrto poglavlje:

Aposteriorna spoznaja Božje obstojnosti 68
Poviestne bilježke 68
Smisao i zadaća dokaza za obstojnost Boga 70
Logička struktura aposteriornih dokaza 72
Pet puteva sv. Tome Akvinskog za dokazivanje Božje obstojnosti . 74
Načelo uzročnosti i naravna spoznaja o Bogu 78
Empirističko shvaćanje uzročnosti 82
Apriorno-subjektivističko shvaćanje uzročnosti 83
Opravdanje načela uzročnosti sa stanovišta aristotelsko-tomističke filozofije 84
Analitički značaj načela uzročnosti 89
Spoznaja o Bogu na temelju uzročnosti 92
Literatura 94

Peto poglavlje:

Sustavno-kritički prikaz aposteriornih dokaza za Božju obstojnost 97
Iz promjenljivosti u svietu zaključujemo, da postoji nepromjenljivi pokretnik 97
Dokaz 100
Metafizički dokaz iz promjenljivosti u svietu i fizički zakon tromosti 102
Nepromjenljivi pokretnik je čisti čin 104
Nepromjenljivi je pokretnik biće o sebi ili po sebi, to jest absolutno ili nuždno biće 104
Iz uzročnosti u svietu zaključujemo, da postoji prvi ili neprouzročeni uzrok 104
Dokaz 107
Neprouzročeni prvi uzrok je nuždno biće i čisti čin . . . 109
Nemogućnost bezkonačnog niza bitno poredanih uzroka . . 110
Iz nenuždnosti svieta zaključujemo, da postoji nuždno biće . . 111
Postoji nuždno biće 114
Nuždno biće je transcendentno 115
Što sliedi iz pojma nuždnog bića? 116
Iz stupnjeva savršenosti u svietu zaključujemo, da postoji biće, koje je po svojoj naravi absolutno ili neograničeno savršeno . . . 116
Dokaz 118
Opazka 118
Iz svrhovitosti u svietu zaključujemo, da postoji njegov razumni ili osobni ureditelj 119
Dokaz 121
„Nomološki" dokaz 123
„Biološki" i „antropološki" dokaz 124
Iz religija u svietu zaključujemo, da postoji neko transcendentno osobno biće 126
Opazka 129
Može li se iz poviesti kao takve dokazati, da postoji Bog? . 130
Iz sviesti ćudoredne obveze i odgovornosti zaključujemo, da postoji transcendentni osobni zakonodavac 131
Pod kojim je uvjetima moguć dokaz iz sviesti ćudoredne obveze i odgovornosti? 133
Mišljenja 134
Dokaz 136
Iz teženja čovjeka za srećom ili blaženstvom zaključujemo, da postoji neograničeno dobro 138
Dokaz 141
U čemu se sastoje glavne poteškoće oko eudajmonološkog dokaza? 143
O ostalim mogućnostima aposteriornog dokazivanja obstojnosti Božje 145
Entropološki dokaz 145
Taumatološki dokaz 148
Ideološki ili noetički dokaz 149
Metalogički dokaz 154

Šesto poglavlje:

Kantova kritika tradicionalnih dokaza za obstojnost Božju 157
Tradicionalni dokaz u svietlu Kantove kritike 158
Ontološki dokaz 159
Kozmološki dokaz 161
Fizičko-teologijski dokaz 163
Antinomije 163
Treća antinomija 164
Četvrta antinomija 165
Kantov stav prema pitanju o obstojnosti Božjoj 166
Literatura 167

Sedmo poglavlje:

Ateizam
Načelni stav ateizma 168
Dialektički materijalizam i ateizam 168
Što je dialektički materijalizam? 171
O pobijanju dialektičkog materijalizma 171
Literatura 174
. 176

DRUGI DIO

NARAV BOŽJA

Prvo poglavlje:

Spoznatljivost Božje naravi 179
Literatura 182

Drugo poglavlje:

Svojstva Božja 183
Koja su pojedina svojstva Božja? 183
Božja je bit bezkonačna ili neograničena 183
Božja je bit jednostavna 183
Božja je bit nepromjenljiva 184
Bog je vječan 186
Božja je bit neizmjerna 187
Bog je posvudan 188
Samo je jedan Bog 188
Bog je osoba 188
Kako su u Bogu ostvarene različne savršenosti? 190
Kako valja govoriti o Božjim savršenostima? 190
Transcendentalna svojstva Božja 191
Literatura 192

Treće poglavlje:

Metafizička bit Božja 193
Opazka 194
Literatura 194

Četvrto poglavlje:

Panteizam 195
Što je panteizam? 195
Različne vrste panteizma 196
Realistički panteizam 198
Idealistički panteizam 203
Realističko-idealistički panteizam 210
Neodrživost panteizma 214
Osnivajući se na krivim predpostavkama panteizam stvarno ne tumači ono, što treba tumačiti, a osim toga je i u sebi proturiečan 216
Panteizam je absurdan u svojim posljedcima, jer ruši temelj slobode, a time i temelj morala i religije 217
Značenje panteizma 218
Prigovori 218
Poviestne bilježke 219
„Plotinizam“ 219
Panteizam Amalrikanaca 220
Da li je Nikola iz Cuesa bio panteist? 221
„Spinozizam“ 221
Schopenhauer o panteizmu 222
Literatura 223

TREĆI DIO
DJELOVANJE BOŽJE

Prvo poglavlje:

Život Božji 227
Bog je živo biće 227
Kako Bog spoznaje uvjetno buduće slobodne čine? 229
Sloboda Božja 234
Opazka 237

Drugo poglavlje:

Svemogućnost Božja 238
Kako se u Bogu moć odnosi prema znanju i htienju? 238

Treće poglavlje:

Stvoritelj svieta 240
Sviet je stvoren od Boga 240
Različna mišljenja 241
Dokaz 242
Je li u sebi moguć „vječni stvoreni sviet“? 244
Sviet je neposredno stvoren od Boga 246
Mišljenja 247
Stvor ne može biti glavni uzrok stvaranja 248
Stvor ne može biti ni instrumentalni uzrok stvaranja . . 248
Literatura 249

Četvrto poglavlje:

Bog uzdržava stvorove i sudjeluje kod njihovog djelovanja 250
Bog uzdržava stvorove 250
Različna mišljenja 251
Kako se dokazuje potreba neposrednog pozitivnog uzdržavanja stvorova? 251
Bog sudjeluje kod djelovanja stvorova 252
Različna mišljenja 253
Kako se dokazuje potreba tog sudjelovanja? 254
Kako se ima shvatiti način tog sudjelovanja? 254
Različna mišljenja 255
Fizička predeterminacija 257
Istovremeno sudjelovanje 259
Literatura 260

Peto poglavlje:

Čudo je i moguće i spoznatljivo 262
Čudo je moguće 262
Različna mišljenja 264
Dokaz 264
Prigovori 265
Čudo je spoznatljivo 265
Literatura 266

Šesto poglavlje:

Svrha svieta i Providnost Božja 267
Svrha svieta 267
Providnost Božja 268
Dokaz 269
Koji su protivnici Božje Providnosti? 269
Deizam 270
Zlo u svietu 272
Različna mišljenja 272
Naše mišljenje 273
Literatura 275
Kazalo stvari 277
Kazalo imena 281

LITERATURA

Ovdje navodim samo onu literaturu, kojom sam se služio, ali koju prema svojim metodičkim načelima nisam citirao ni u opazkama pod crtom ni u popisu onih djela i članaka, što sam ih na kraju pojedinih poglavlja preporučio u svrhu daljnjeg produbljivanja.

Kod citiranja držao sam se sliedećeg načela: Kad se koji spis navodi prvi put, naveden je puni naslov s podnaslovom (ukoliko ima podnaslova), zatim mjesto i godina izdanja. Kod ponovnog citiranja spominje se skraćen naslov bez mjesta i godine izdanja. Pomoću kazala imena na kraju knjige mogu se lako pronaći puni naslovi.

Adam (bez imena), Der Weg der erfahrungsmässigen Gotteserkenntnis. Eine Auseinandersetzung mit Heinrich Scholz. (Theologische Quartalschrift. 103, 1922, str. 200—248.)

Alfirević A., Entropija. (Hrvatska Straža. 9, 1911, str. 508—525.)

Alfirević A., Bliže k Bogu. Split 1938.

Appelmans H., Nécessité philosophique de lexistence de Dieu⁴. Paris 1907.

Arnou R., Theologia naturalis. Ad usum alumnorum. Romae 1942.

zum Bach H., Ueber die Angeborenheit der Gottesidee nach Cartesius. Quellenmässig dargestellt und beurteilt. (Philosophisches Jahrbuch. 31, 1918, str. 239—260.)

von Balthasar H. U., Apokalypse der deutschen Seele. Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen. 3 svezka. Salzburg-Leipzig 1937—1939.

Barth T., Zur Grundlegung der Gotteserkenntnis. Problemvergleichende Betrachtung von Thomas über Skotus bis heute. (Wissenschaft und Weisheit. 6, 1939, str. 245—264.)

Bauer A., Naravno bogoslovlje ili koliko može čovjek samim razumom spoznati Boga. Zagreb 1892. Drugo izdanje priredio je S. Zimmermann pod naslovom: Teodiceja ili nauka o razumnoj spoznaji Boga. Zagreb 1918.

Belloc H., La risposta alla grande domanda: Esiste Dio? Introduzione e traduzione di P. Bottini. Brescia 1939.

Bellon L., Le sentiment religieux. (Ephemerides Theologicae Lovanienses. 3, 1926, str. 338—345.)

Belmond S., Simples remarques sur l'idéologie comparée de saint Thomas et de Duns Scot. (Revue de philosophie. 24, 1914, str. 242—260.)

Borel É., Le Hasard. Nouvelle édition. Paris 1932. Autoriziran hrvatski prievod prema starijem izdanju od M. L. i Z. M. pod naslovom: Slučaj. Zagreb 1920.

Bossuet J. B., De la connoissance de Dieu et de soi-même. Ouvrage posthume. Paris 1741.

B.[ranchereau] L., Praelectiones philosophicae. Secunda editio Penitus recognita et emendata. Psychologia. Nannetis-Parisiis 1855.

Bröking E., Die christliche Theodizee. Witten 1941.

Bülow G., Des Dominicus Gundissalinus Schrift „Von dem Hervorgange der Welt" (De processione mundi). Herausgegeben und auf ihre Quellen untersucht. Münster i. W. 1925.

Carbone C., Theodicea. Taurini 1938.

de Cléré R., Nécessité Mathématique de l'Existence de Dieu. Explications, Opinions, Démonstration. Paris 1913.

Corvez M., Est-il possible de démontrer l'existence en Dieu d'un ordre de mystères strictement surnaturels? (Revue thomiste. 37, 1932, str. 660—667.)

Courbet P., Nécessité scientifique de l'existence de Dieu[12]. Paris 1908.

Čule P., Misli velikih umova o Bogu i vjeri. Prema Deimelu i drugim piscima. Mostar 1925.

Dahmen H., Das Gottes- und Weltbild des Aufklärungszeitalters und die Gegenwart. Düsseldorf 1932.

C. Daub's Vorlesungen über die Prolegomena zur Dogmatik und über die Kritik der Beweise für das Daseyn Gottes. Herausgegeben von Marheineke und Dittenberger. Berlin 1839.

Dieter T., Die Frage der Persönlichkeit Gottes in Hegel's Philosophie. Inaugural-Dissertation (Tübingen). Tübingen 1917.

Donat J., Theodicea[7]. Oeniponte (Innsbruck) 1936.

Dyroff A., Zur Frage der Gottesbeweise. (Philosophisches Jahrbuch. 52, 1939, str. 241—264 i 402—420.)

Engert J., Zur Kritik der Gottesbeweise. (Bonner Zeitschrift für Theologie und Seelsorge. 4, 1927, str. 1—23.)

Engert J., Metaphysik und Gottesbegriff. (Geyser-Festschrift: Philosophia perennis, II. Regensburg 1930, str. 1091—1110.)

Engert J., Der Gottesgedanke im modernen Denken. Augsburg 1932.

Engert J., Wege zu Gott. Paderborn 1937.

Faragó J., De demonstratione metaphysica Dei existentiae seu Deum esse nonnisi per quinque argumenta metaphysica D. Thomae potest apodictice demonstrari. Timisoara (Temesvar) 1927.

[Fénélon], Demonstration de l'existence de Dieu, Tirée de la connoissance de la Nature, & proportionnée à la foible intelligence des plus simples[2]. Paris 1713.

Fröhlich K., Studien zur Frage nach der Realität des Göttlichen in der neuesten deutschen Religionsphilosophie. Würzburg 1925.

Garrigou-Lagrange R., L'existence de l'ordre surnaturel ou de la vie intime de Dieu. (Revue thomiste. 38, 1933, str. 71—83.)

Garrigou-Lagrange R., Dieu. Son Existence et sa Nature[6]. Paris 1933.

Garrigou-Lagrange R., De Deo uno. Commentarium in primam partem s. Thomae. Paris 1938.

Geyser J., Das philosophische Gottesproblem in seinen wichtigsten Auffassungen. Bonn 1899.

Gilson É., L'esprit de la philosophie médiévale. Première serie. Paris 1932.

Gilson E., Metaphysik und Theologie nach Duns Skotus. (Franziskanische Studien. 22, 1935, str. 209—231.)

Gredt J., Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae. II[7]. Friburgi Br. 1937.

Grubić D., Universal-Kausalprozess als unser oberstes Naturgesetz. Zagreb 1917.

Gutberlet C., Gottesbeweis oder Gottesbeweise? (Philosophisches Jahrbuch. 1, 1888, str. 369—395.)

Gutberlet C., Die Theodicee[2]. Münster 1890.

Gutberlet C., Der mechanische Monismus. Eine Kritik der modernen Weltanschauung. Paderborn 1893.

Harapin T., Razum i vjera. Mostar 1918.

Harapin T., Opstoji li Bog? Preštampano iz „Glasnika sv. Franje". Zagreb 1919.

Heimsoeth H., Die sechs grossen Themen der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters. Berlin 1922.

Hengstenberg H. E., Das Band zwischen Gott und Schöpfung. Paderborn 1940.

Hoffmann P. T., Die Welt vor Gott. Jena 1936.

Hontheim J., Theodicea sive theologia naturalis in usum scholarum. Friburgi Br. 1926.

Horten M., Der Kampf um die Gottesbeweise. (Philosophisches Jahrbuch. 43, 1930, str. 433—444.)

Hoernes H., Der Gottesbegriff im Wandel der Zeiten. 3 Teile. Linz a/D 1931. (Strojem pisan rukopis: Nationalbibliothek, Wien, 588759-D.)

Ivanišić P., Vatikanska definicija o naravnoj spoznaji Boga. Đakovo 1937.

Jahnke (bez imena), Ueber den ontologischen Beweis vom Dasein Gottes mit besonderer Beziehung auf Anselm und Descartes. Stralsund 1874.

Kälin B., Alte und neue Wege zur Gotteserkenntnis. (Divus Thomas, Freiburg. 4, 1926, str. 157—171.)

Karmelić T., Zakoni prirode dokazuju opstanak Božji. Split b. god.

von Keppler P. W., Leidensschule. Freiburg i. Br. 1914.

Klimke F., Der Monismus und seine philosophischen Grundlagen. Beiträge zu einer Kritik moderner Geistesströmungen. Freiburg i. Br. 1911.

Kreling P., De vita Dei in doctrina S. Thomae. (Angelicum. 5, 1928, str. 368—379.)

Lasson A., Über den Zufall. Berlin 1918.

Lehmen A., Lehrbuch der Philosophie auf aristotelisch-scholastischer Grundlage. Dritter Band: Theodizee[4] u. [5]. Herausgegeben von H. Lennerz. Freiburg i. Br. 1923.

Loinaz J., Praelectiones e theologia naturali. Taurini 1929.

Mariani B. M., Philosophiae christianae institutiones in usum adolescentium. II. Taurini-Romae 1933.

Mesnard P., Les preuves cartésiennes de l'existence de Dieu dans les Méditations métaphysiques. (U knjizi: Cartesio nel terzo centenario del „Discorso del metodo". Rivista di filosofia neo-scolastica. Supplemento speciale al volume XIX.) Milano 1937, str. 599—614.

Milanović B., Gibanje tvari i opstojnost Boga. (Hrvatska Straža. 11, 1913, str. 191—204.)

Moisant X., Dieu. L'Expérience en Métaphysique. Paris 1907.

Molina T., Das Leiden im Weltplan. Lösung tiefster Menschheitsfragen. Innsbruck-Wien-München 1929 (drugo nepromienjeno izdanje 1930.).

Molina T., Nochmals: Das Leiden im Weltplan. Ein Beitrag zur Klarheit im Anschluss an die Kritik. Innsbruck-Wien-München 1930.

Naddeo P., S. Agostino, il dramma di sua vita, e la via d'ascesa a Dio. (Acta Pont. Academiae Romanae S. Thomae Aq. et religionis catholicae. Nova series, VII. Taurini-Romae 1941, str. 147—156.)

Paquier J., Le sentiment religieux. Etude d'histoire et de psychologie. Paris 1926.

Parente P., De Deo uno. Tractatus dogmaticus. Romae 1938.

Parente P., Rapporto tra partecipazione e causalità in S. Tommaso. (Acta Pont. Academiae Romanae S. Thomae Aq. et religionis catholicae. Nova series, VII. Taurini-Romae 1941, str. 157—172.)

Picard G., La Saisie immédiate de Dieu dans les états mystiques. Paris 1917.

Prümm K., Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt. Hellenistisch-römische Geistesströmungen und Kulte mit Beachtung des Eigenlebens der Provinzen. Freiburg i. Br. 1943.

de Pully H., Dieu existe[4]. Paris 1917.

Rabeau G., L'expérience mystique et la preuve de l'existence de Dieu. (Revue thomiste. 38, 1933, str. 453—465.)

Rahner K., Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie. München 1940.

Rant G., Postanek sveta na podlagi naravoslovja in Biblije. Mostar 1920.

Rast M., Der Gottesbegriff in der Religionsphilosophie von Edouard Le Roy. (Zeitschrift für katholische Theologie. 58, 1934, str. 40—82.)

Rideau É., Le Dieu de Bergson. Paris 1932.

Rozwadowski A., De Optimismo individuali secundum principia S. Thomae. (Acta Pont. Academiae Romanae S. Thomae Aq. et religionis catholicae. Nova series, VII. Taurini-Romae 1941, str. 173—193.)

Schaaf H., Institutiones theologiae naturalis. Romae 1906.

Schlaf J., Vom höchsten Wesen. Berlin-Steglitz 1935.

Schmücker R., Propositio per se nota, Gottesbeweis und ihr Verhältnis nach Petrus Aureoli. (Franziskanische Forschungen.) Werl 1941.

Schultz W., Die Grundprinzipien der Religionsphilosophie Hegels und der Theologie Schleiermachers. Ein Vergleich. Berlin 1937.

Schütz A., Der Mensch und die Ewigkeit. München 1938.

Schwarz H., Über Gottesvorstellungen grosser Denker. Sechs Hochschulvorträge. München 1921.

Sedej V., Ideološki dokaz kod sv. Augustina. (Život. 11, 1930, str. 453—461.)

Seiterich E., Die Gottesbeweise bei Franz Brentano. Freiburg i. Br. 1936.

Sertillanges A.-D., S. Thomas d'Aquin. I[4]. Paris 1925.

von Skibniewski S. L., Reflexion — Implication. Ihr Wesen, ihr Sinn, ihre Gottesbeweisbarkeit. Eine psychologisch-naturtheologische Untersuchung. Lemberg-Lwów 1936.

Söhngen G., Die Neubegründung der Metaphysik und die Gotteserkenntnis. (U knjizi: Probleme der Gotteserkenntnis. Münster i. W. 1928, str. 1—55.)

Stöckl A., Lehrbuch der Philosophie. II: Metaphysik[6]. Mainz 1887.

Straub J., Gewissheit und Evidenz der Gottes- und Unsterblichkeitsbeweise. Programm des Gymnasiums in Aschaffenburg 1916. Vom Lateinischen ins Deutsche übertragen vom Verfasser. Aschaffenburg 1928.

Straubinger H., Ein neuer Gottesbegriff. (Philosophisches Jahrbuch. 22, 1909, str. 423—444; protiv G. Spickera, koji je nastojao posredovati između teističko-dualističkog i panteističko-monističkog stajališta; poredi još četiri daljnja članka u godištu 23.)

Straubinger H., Texte zum Gottesbeweis. Chronologisch zusammengestellt und kurz erläutert. Freiburg i. Br. 1916.

Straubinger H., Religionsphilosophie mit Theodizee. Freiburg i. Br. 1934.

Stufler J., Der hl. Thomas und das Axiom: Omne, quod movetur, ab alio movetur. (Zeitschrift für katholische Theologie. 47, 1923, str. 369—390.)

Šanc F., Povijest filozofije. I. dio: Filozofija starih Grka i Rimljana. Zagreb 1942. II. dio: Filozofija srednjega vieka. Zagreb 1943.

Štadler J., Naravno bogoslovlje. Sarajevo 1915.

Thielicke H., Kritik der natürlichen Theologie. München 1937.

Thomassinus L., Dogmatum theologicorum de Deo, Deique proprietatibus. Tomus primus. Parisiis 1684.

de Tonquédec J., Ce que je sais de Dieu. Paris 1926.

Urráburu J. J., Institutiones philosophicae. Volumen septimum: Theodiceae primum. Vallisoleti 1899. Volumen octavum: Theodiceae secundum. Vallisoleti 1900.

Urráburu J. J., Compendium Philosophiae Scholasticae. Volumen quintum: Theodicea. Madrid 1927.

Ušeničnik A., Uvod v filozofijo. Zvezek II: Metafizični del. Ljubljana 1924.

Veber F., Knjiga o Bogu. Celje 1934.

Vuco B., Bog, čovjek, religija. Mostar 1933.

Willems C., Institutiones philosophicae. II. Treveris 1906.

Wunderle G., Grundzüge der Religionsphilosophie[2]. Paderborn 1924.

Wunderle G., Über den Ursprung der Gottesidee. (Der katholische Gedanke. 9, 1936, str. 166—176.)

Zimmermann O., Das Dasein Gottes. Erstes Bändchen: Der immergleiche Gott. Freiburg i. Br. 1920. Zweites Bändchen: Ohne Grenzen und Enden[4] u. [5]. Freiburg i. Br. 1923. Drittes Bändchen: Vom Vielen zum Einen. Freiburg i. Br. 1921. Fünftes Bändchen: Warum Schuld und Schmerz?[2] u. [3]. Freiburg i. Br. 1924.

Zimmermann S., Filozofija i religija. Filozofijske istine o Bogu i o čovjeku: razumni temelj vjere. 2 svezka. Zagreb 1936. i 1937.

Zimmermann S., Religija i život. Zagreb 1938.

Zimmermann S., Smisao života. Zagreb 1944.

UVOD

1. Problem Boga u filozofiji

„Tražim Boga! Tražim Boga!... Ubili smo ga — vi i ja!... No kako smo to učinili? Kako smo mogli izpiti more? Tko nam je dao spužvu, da izbrišemo cieli obzor?... Bog je mrtav! Bog ostaje mrtav! I mi smo ga ubili. Kako ćemo se tješiti, mi ubice svih ubica? Pod našim se noževima izkrvarilo ono najsvetije i najmoćnije, što je sviet dosad posjedovao — tko će s nas otrti ovu krv? Kakvom bismo se vodom mogli očistiti?“[1]

Te je rieči Nietzsche stavio u usta luđaku, koji je usred svietlog dana zapalio svjetiljku i iztrčao na trg među ljude da traži Boga. Na taj način je Nietzsche samog sebe slavio pobjednikom nad Bogom. On se ogorčeno buni protiv Boga, dakako u krivom uvjerenju, da vjera u Boga koči čovječju stvaralačku snagu i čovječju poduzetnost oko izgrađivanja svieta. On u Bogu vidi tlačitelja, koji čovjeka želi napraviti robom, okrutnika, koji čovjeka progoni i muči. Nietzscheova pobuna protiv Boga svršava Božjim biegom, to jest pobjedom čovjeka nad Bogom. Međutim, ova pobjeda nije ni zadovoljstvo ni sreća, već tragičan gubitak, tako da na koncu pobune protiv Boga stoji nova muka, u kojoj se čovjek gorko tuži, što je izgubio Boga, a u kojoj vapije k nepoznatom Bogu. Sve je to na upravo potresan način opisano u pjesmi čarobnjaka:

„ — Nein! Komm zurück,
Mit allen deinen Martern!
Zum Letzten aller Einsamen
O komm zurück!
All meine Tränenbäche laufen
Zu dir den Lauf!
Und meine letzte Herzensflamme —
Dir glüht sie auf!
O komm zurück,
Mein unbekannter Gott! Mein Schmerz! Mein letztes — Glück!“[2]

---

[1] F. Nietzsche, Die fröhliche Wissenschaft. 3. Buch, 125 (Werke. Herausgegeben von A. Baeumler. 3. Band. Leipzig 1930, str. 140.)

[2] F. Nietzsche, Also sprach Zarathustra. Navedeno izdanje: 4. svezak, str. 281. Poredi: H. Pfeil, Nietzsches Gründe gegen Gott. (Philosophisches Jahrbuch. 53, 1940, str. 45—61 i 198—209.)

Nietzsche je ipak ušao u poviest filozofije kao najstrastveniji zastupnik onih, koji tvrde, da je Bog samo prazna tlapnja, projekcija čovječjih želja, fiktivna svrha ili iluzija.

Čovječanstvo ipak neprestano pita: Što je sviet i život bez Boga? — Bez Boga je sviet tako žalostan, da treba očajavati, veli Lenau u svojoj „samoći“[3]. Pjesnik ovdje uistinu govori u ime svih onih, koji su doživljajno izkusili svu gorkost i neutješnost samoće. Kad bismo zahtievali Božje postojanje samo zato, da bi naš sviet dobio veselije i utješnije obilježje, onda bi Bog bio samo obični postulat naše volje, ali ne bismo imali kritički opravdanu pozitivnu sigurnost o njegovoj egzistenciji. A mogao bi tko reći, da je i taj postulat izprazan. I doista ima nazora, po kojima sva stvarnost ima negativnu „naglašenost“. Jedni kažu, da u životu ima više boli i patnje, nego radosti (pesimizam). Drugi opet tvrde, da život uobće svršava smrću, koja znači propast (nihilizam). Protiv čovjeka, koji zastupa takav ili sličan nazor o životu, ne vriedi pozivati se na bezsmislenost života bez Boga, da bi priznao postojanje osobnog Boga, jer on upravo u bezsmislenosti vidi smisao života. U diskusiji s pesimistom i nihilistom moramo prvo ići za tim, da ih uvjerimo, da život mora imati pozitivni smisao. Tek onda im možemo pokazati, kako bez Boga nije moguće oživotvoriti smisao, koji bi bio dostojan čovjeka kao osobnog bića.

Toliko je sigurno, da nitko ne može ostati ravnodušan prema pitanju, da li postoji Bog kao stvoritelj i svrha svieta, kao najviši gospodar života. Ne samo da nam se to pitanje nameće logičnom dosljednošću, ukoliko želimo teorijski shvatiti onu osnovu, po kojoj je sviet nastao i po kojem sviet postoji, nego se ovdje radi o „egzistencialnom“ problemu u strogom značenju rieči. Bez znanja o tom, da li postoji osobni Bog, ne možemo podpuno shvatiti smisao svog vlastitog života, svoje čovječje egzistencije. A dok je svrha života za nas velika nepoznanica, nema život ni vriednosti. Istina, psihologijski je tako, da je čovjek u svojim konkretnim činima uviek usmjeren prema nekoj svrsi, koliko god ona bila neodređena i eventualno samo izmišljena. Međutim, ne smijemo se zadovoljiti takozvanim psihologijskim nuždnostima, već moramo pitati, da li te „nuždnosti“ imaju dublji razlog i dublje opravdanje, nego što je naročito ustrojstvo čovjeka kao tjelesno-duhovnog bića.

---

[3] „Lieblos und ohne Gott! der Weg ist schaurig,
Der Zugwind in den Gassen kalt; und du? —
Die ganze Welt ist zum Verzweifeln traurig.“

Tako N. Lenau u pjesmi „Einsamkeit“. Vidi: Lenaus Werke. Herausgegeben von C. Schaeffer. Kritisch durchgesehene und erläuterte Ausgabe. Erster Band. Leipzig und Wien 1910, str. 229.

Da ne ulazimo u pitanja, o kojima ćemo sustavno razpravljati, iztičemo samo činjenicu, da čovjek prema iznesenoj problematici mora nastojati da svojim mišljenjem razčisti pitanje, da li postoji ili ne postoji osobni Bog kao stvoritelj svieta i svrha života. U tom je uključeno i pitanje, da li je čovjek uobće sposoban da sudi o postojanju ili nepostojanju Boga, kao i pitanje o granicama, unutar kojih je čovječja spoznaja o Bogu moguća i opravdana.

Nauka, koja tako razpravlja o Bogu, da se ne poziva na objavu, već jedino na razum čovječji, zove se „naravno bogoslovlje" ili „teodiceja". U sustavu tradicionalne filozofije po načelima Aristotela i sv. Tome Akvinskog ta se nauka također zove „specialna metafizika", jer radi o Bogu kao biću, koje je u izključivom smislu nadizkustvene ili metafizičke naravi. I substancija je na pr. kao takva nešto nadizkustveno, ali drugčije nego Bog. Substancija po svom pojmu znači neki nadizkustveni sadržaj, koji može biti ostvaren kako u izkustveno pristupačnom svietu tako i na strogo nadizkustvenim, transcendentnim područjima stvarnosti. Ima tvarnih i duhovnih substancija; tvar je na svoj način substancija i duh je na svoj način substancija. I Bog je substancija, opet na svoj način; a za taj je način značajno to, da on izključuje ostvarivost u izkustveno pristupačnim oblicima — Božja je substancija podpuno i izključivo nadizkustvene naravi. Time je karakterizirana razlika između „obće metafizike" ili ontologije i „specialne metafizike" ili teodiceje.

U klasičnoj definiciji „naravnog bogoslovlja" kao nauke o Bogu stečene samim razumom treba uočiti troje. Prije svega se radi o nauci, to jest o sustavno povezanim sigurnim spoznajama; dakle ne o bilo kakvom nizu različnih spoznaja, nego upravo o takvom skupu sigurnih spoznaja, koje su povezane u jedinstven sistem. Kad se nadalje tvrdi, da je „naravno bogoslovlje" nauka o Bogu, želi se reći, da je Bog onaj naročiti predmet, kojim se bavi ta nauka (objectum materiale). Konačno se iztiče, da se radi o spoznajama, do kojih dolazi sam razum svojim naravnim ili vlastitim sposobnostima. To se iztiče u opreci prema „bogoslovlju" u običnom značenju rieči, koje se izključivo poziva na objavu kao nadnaravni izvor spoznaje. Ukoliko se „naravno bogoslovlje" uzima u značenju filozofijske nauke, ne bi ni trebalo naročito iztaknuti, da je čisto razumna spoznaja onaj naročiti vid, pod kojim se razpravlja o Bogu (objectum formale). No upravo naglašavanjem tog naročitog vida razpravljanja ili promatranja određuje se smisao „naravnog bogoslovlja" kao filozofijska nauka. Niti je tautologija, što se u definiciji „naravno bogoslovlje je nauka o Bogu

stečena samim razumom" upotrebljavaju izraz „naravno" i formula „stečena samim razumom", jer se prvo odnosi na ono što se definira, dok je drugo sastavni dio definicije kao takve.

Bavit ćemo se prema tome Bogom kao filozofijskim problemom, i to tako, da ćemo prvenstveno voditi računa o sustavnom značaju toga pitanja, a ne toliko o njegovoj poviesti. Zato i kažemo: problem Boga u filozofiji. A ne kažemo: problem Boga u poviesti filozofije[4].

U novije vrieme naročito fenomenolozi znaju prigovarati, da čisto filozofsko mišljenje ne vodi do takve spoznaje o Bogu, na kojoj bi se mogao osnivati religiozni život kao podpuno i bezuvjetno predanje čovjeka Bogu[5]. U filozofiji se Bog opisuje kao najviši uzrok, prvi nepokretni pokretač, čisti čin, absolutno biće i slično. To je kao suha konstrukcija misli, koja nema vriednosti za život. Čovjek u religiji traži Boga ljubavi, Boga, koji je neizmjerno dobar i koji prašta kao otac, Boga, koji bdije nad životom svakog čovjeka i u kojem pojedinac može naći svoje blaženstvo. Prema takvim i sličnim nazorima fenomenolozi pored metafizičke kao religijski „sterilne" spoznaje o Bogu traže još i takozvanu religioznu spoznaju, koja kao „intuicija" obično ima značaj čuvstvenog vrjednovanja.

Iz našeg će razpravljanja biti jasno, da nema stvarne opreke između Boga filozofije i Boga religije. Ipak stoji, da je filozofijska spoznaja o Bogu u različnom pogledu nesavršena: ona je kao gledanje „kroz ogledalo" i „u zagonetki"[6]. Na njoj bi se doduše mogao osnivati neki religiozni odnos čovjeka prema Bogu (to bi bila „naravna religija"), ali on ni izdaleka ne bi bio ono, što je religijska zajednica Boga i čovjeka prema istinama, što ih je sam Bog u svojoj nedokučivoj slobodi objavio. — Ova se problematika rješava u filozofiji religije[7]. Ipak je trebalo ovdje na nju upozoriti.

---

[4] O problemu Boga u poviesti filozofije vidi noviju monografiju s najnuždnijom literaturom: A. Dyroff, Der Gottesgedanke bei den europäischen Philosophen in geschichtlicher Sicht. Fulda [1942].

[5] H. Newe, Die religiöse Gotteserkenntnis und ihr Verhältnis zur metaphysischen bei Max Scheler. Würzburg 1928. — V. Keilbach, Problem intuicije u modernoj filozofiji i psihologiji religije. (Bogoslovska smotra. 25, 1937, str. 75.—87.) Posebni odtisak pod istim naslovom: Zagreb 1937.

[6] I Kor. 13, 12.

[7] Vidi o tom moju razpravu: Das gottgewollte und gottgeborgene Lebensganze. Erörterungen zum Begriff der Religion. (Stimmen der Zeit. 136, 1939, str. 203—213.)

2. Poviestne bilježke o „teodiceji"

Izraz „teodiceja" (θεός, δίκη), koji znači opravdanje Boga, prvi je uveo Leibniz (1646.—1716.) svojim djelom „Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal" (1710.). Leibniz u svom razpravljanju očito već predpostavlja obstojnost Božju, kao što je također uvjeren, da je Bog stvorio sviet i da Bog svojom providnošću upravlja svietom. Prema tim predpostavkama nastojao je dokazati, da su u zabludi oni, kojima se čini, bilo da je pojam o Bogu u sebi proturiečan, bilo da se činjenica fizičkog i moralnog zla u svietu protivi Božjem savršenstvu.

Pod utjecajem protestantskog racionalizma neki su mislioci počeli sve žešće napadati pojam o Bogu kao proturiečnu duhovnu tvorbu. A da ti napadaji nisu bili naprosto izmišljeni, lako je uvidjeti. Da Bog u isto vrieme može biti i slobodan i nepromjenljiv, da on može biti i neizmjerno dobar i pravedan i milosrdan, sve to nije bez daljnjeg jasno, a moralo je biti kamen smutnje racionalistički orientiranim misliocima. Osim tog prividnog proturiečja u pogledu Božjih vlastitosti ili atributa moralo je i postojanje mnogih fizičkih i moralnih zala u svietu izazvati prosvjed tih istih mislilaca protiv obstojnosti nekog neizmjerno savršenog i neizrecivo dobrog Boga. U tom prigovaranju prednjačio je protestant Petar Bayle (1647.—1706.). Iznoseći potežkoće protiv vjere i Boga, on se prvenstveno poziva na sam razum, a ne na sv. Pismo, kako je to prije obično bio slučaj. Na taj način prenio je čitav niz problema oko Boga iz bogoslovlja u filozofiju. Na filozofske potežkoće i prigovore valjalo je filozofski odgovoriti: trebalo je pred razumom opravdati Boga. Leibniz je u načelu odgovorio na sliedeći način:

Bog je absolutno dobar i zato uviek mora činiti ono, što je najbolje. — U Božjem uvidu odvieka postoje svi mogući svjetovi, svjetovi različne savršenosti. Bog je morao izabrati onaj sviet, u kojem će biti ostvaren najveći mogući broj bîti. Takav sviet dakako ne može biti bez bilo kakvih kolizija ili zala i to naprosto zato, jer je on takoreći natrpan najvećim mogućim brojem kompatibilnih bitnosti. Ali je ipak veće dobro takav sviet, ma da u njemu ima zala, nego drugi neki sviet, u kojem ne bi bilo nikakvog zla. Jer zlo bi moglo samo utoliko izostati, ukoliko bi bio ostvaren manji broj bitnosti. — Prema tome zlo postoji samo zato, da bi moglo biti ostvareno veće dobro, to jest da bi mogao biti ostvaren najveći mogući broj bîti. Predhodnom voljom (voluntas antecedens), koja se odnosi na pojedine bîti kao takve, Bog hoće samo dobro. Ali posljedičnom voljom (voluntas consequens), koja

teži za ostvarenjem svemira ili svih kompatibilnih bitnosti kao cjeline, Bog hoće, odnosno dopušta i zlo, i to bilo kao sredstvo za dobro, bilo kao uvjet za dobro, naime za veće dobro. — Kad je dakle Bog stvorio ovaj sviet, u kojem živimo, izabrao je među svim mogućim svjetovima onaj, koji je relativno najbolji i relativno najsavršeniji sviet[8]. — Prema tome je Bog, tako misli Leibniz, pred razumom dovoljno opravdan.

Na prvi se pogled može činiti, da ovo rješenje zadovoljava. Međutim kod točnijeg izpitivanja vidimo, da ono dolazi u sukob sa slobodom Božje volje. Nije naime jasno, kako se može govoriti o slobodnom izboru između mnogih mogućih svjetova, kad Bog naprosto mora činiti ono, što je najbolje i najsavršenije. Ne sastoji li se onda sav Božji rad samo u jednostavnom činjeničnom utvrđivanju onog, što je najbolje, dok Božja volja kao takva nikako ne može biti indiferentna prema tako utvrđenom predmetu? Kako bi ona mogla ne činiti ono, što joj razum prikazuje kao relativno najbolje i najsavršenije, kad zbog absolutne svoje dobrote uviek mora činiti ono, što je najbolje? Nema sumnje, da svako djelo Božje mora biti razborito i mudro smišljeno. No drugo je raditi razborito i mudro, a drugo činiti ono, što je najbolje i najsavršenije. Stoga sviet ne mora biti najbolji ili najsavršeniji, a ipak može biti bezpriekoran.

U vezi s takvim i sličnim mislima spominje A. Kastil analogiju s djelima velikog umjetnika, od kojih jedna druga nadmašuju veličinom svoje zadaće, ali zato je ipak svako od njih pravo remek-djelo. Tom analogijom, tako iztiče Kastil, mnogi teistički pisci žele pokazati, da sviet može biti bezpriekoran, ali da zato ne mora biti najbolji ili najsavršeniji. Samo je čudno, tako nastavlja Kastil, što ti isti pisci ne traže dalje u duhu navedene analogije, da se Bog ne bi smio zadovoljiti stvaranjem jednog jedinog svieta, nego da bi morao poput umjetnika privesti u djelo više svjetova, od kojih bi svaki bio na svoj način savršen, pravo remek-djelo[9].

Ne ulazeći u ostale momente tog prigovora, odgovaramo, da je nabačeno pitanje tajna mudrog Boga, koji je nedokučiv u svojim slobodnim odlukama. Baš ukoliko idemo za tim, da spasimo ili opravdamo Božju mudrost i slobodu, ne smijemo samim analogijama tražiti neko tumačenje, po kojem bi sliedilo, da je Bog „morao“ ili „trebao“ izabrati ovaj naš konkretni sviet. Bolje je i skladnije oprav-

---

[8] F. Brentano primjećuje, da je već Aristotel jasno i sigurno naučavao, da s naukom o Bogu treba nuždno spojiti nauku o najboljem mogućem svietu te da prema tome Hume krivo misli, da je Leibniz prvi i jedini izrekao ovu misao. F. Brentano, Vom Dasein Gottes. Aus seinem Nachlasse herausgegeben, eingeleitet und mit erläuternden Anmerkungen und Register versehen von A. Kastil. Leipzig 1929, str. 486. Poredi također: F. Brentano, Aristoteles und seine Weltanschauung. Leipzig 1911, str. 114—119.

[9] U djelu: F. Brentano, Vom Dasein Gottes, str. 486—487.

danje Boga, kad s pravom možemo reći: Bog je u svojoj suverenoj mudrosti slobodno izabrao ovaj sviet. Zar ne bi bilo biedno, utvarati si, da je ograničenom duhu čovjeka uspjelo podpuno razodkriti Božju tajnu?

U 18. stoljeću nastao je naročiti filozofijsko-literarni tip u duhu i po uzoru Leibnizove „teodiceje", najviše u deističkim krugovima. Poslije Kanta je u Njemačkoj tog tipa brzo nestalo. U spisu „Ueber das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee" (1791.) zastupao je naime Kant mišljenje, da čovjek kod razumnog opravdanja Boga neopravdano prelazi granice svog uma te sudi o stvari, o kojoj nije kompetentan suditi. Kako je Kantov autoritet kroz čitavo 19. stoljeće bio vrlo velik, to su se često i najveći mislioci u toj stvari samo jednostavno pozivali na njega, a da nisu ni izpitali opravdanost razloga, na kojima se osniva Kantov stav prema problemima teodiceje.

Poviestno je dakle „teodiceja" već predpostavljala glavne istine „naravnog bogoslovlja". Ipak se tiekom vremena naziv „teodiceja" počeo upotrebljavati u smislu tradicionalnog imena „naravno bogoslovlje", a i mjesto njega.

3. Prvo „naravno bogoslovlje" i pitanje metode

Kao što su i ostale filozofijske discipline kao samostalne naučne grane metodički nastale kao posljedica naročitog znanstvenog razvitka, koji je tražio svestranije obrađivanje pojedinih problema, tako je i naravno bogoslovlje kao samostalna filozofijska disciplina nastala razmjerno kasno. Dok su se različne „Summae theologicae" i bogoslovski traktati o Bogu prema prilikama i potrebama služili među ostalim i dokazima razuma, čini se da je Suarez (1548.—1617.) u svom djelu „Metaphysicarum disputationum, in quibus et universa naturalis theologia ordinate traditur et quaestiones omnes ad duodecim Aristotelis libros pertinentes accurate disputantur, pars I et II" (1597.) — skraćeno obično „Disputationes metaphysicae" — prvi pokušao sustavno obraditi naravno bogoslovlje (u II. svezku disp. 28, naročito disp. 29 i 30)[10]. Prvo samostalno sustavno djelo o Bogu prema načelima razumne spoznaje napisao je Christian Wolff (1679. do 1754.) u dva svezka pod naslovom „Theologia naturalis methodo scientifica pertractata" (1736.—37.). Ma da je to djelo napisano znatno poslije Leibnizove teodiceje, ipak je smisao i sadržaj naravnog bogoslovlja u načelu bio poznat već mnogo prije, kad se za njega znalo i

---

[10] Poredi J. Leiwesmeier, Die Gotteslehre bei Franz Suarez. Paderborn 1938.

o njemu razpravljalo u sklopu bogoslovnih traktata. U tom se smislu može opravdano tvrditi, da Leibnizova teodiceja nije naprosto istovjetna s naravnim bogoslovljem, nego ga već predpostavlja u izvjestnoj mjeri.

Dok su skolastički pisci dalje izgrađivali naravno bogoslovlje po metafizičkim načelima apriornim i aposteriornim mišljenjem, mnogi su protestantski bogoslovi poricali mogućnost razpravljanja o Bogu po samim principima razuma. Po njima o osobnom Bogu — a to je Bog religije i ljubavi — znamo samo toliko, koliko nam je on sam u objavi pozitivno priobćio[11]. To danas naročito ističu pristaše takozvanog dialektičkog bogoslovlja.

4. Što se predpostavlja?

Ma da ovdje razpravljamo o Bogu na temelju razumne spoznaje, ipak ne može biti naša zadaća, da sustavno-kritički opravdamo svaku pojedinu istinu, kojom se moramo služiti iz metodičkih razloga. Ne kao da bismo nekritički predpostavili neke istine, nego jer o njima obširno rade druge filozofijske discipline, i to ne samo uzput, nego kao o svom glavnom predmetu.

Koje su te glavne istine? Prije svega pitanje, da li je naš razum uobće sposoban, da spozna istinu. Zatim pitanje o smislu i opravdanju istine. U toj stvari stojimo na stanovištu objektivnog realizma, kako ga zastupa aristotelsko-tomistička filozofija, bez obzira na metodička razilaženja u pogledu njegovog opravdanja[12]. Nadalje se pozivamo na objektivnu i univerzalnu vriednost načela proturiečja i načela uzročnosti, kao uobće na osnovne pojmove i principe obće metafizike (on-

---

[11] E. Brunner, Religionsphilosophie evangelischer Theologie. München und Berlin 1927. — C. Stange, Die Eigenart der christlichen Gotteserkenntnis. (Zeitschrift für systematische Theologie. 5, 1927/28, str. 347—370.) Isti, Natürliche Theologie. Zur Krisis der dialektischen Theologie. (Isti časopis. 12, 1934/35, str. 367—452.) — T. Steinmann, Die Grenzen der Menschenrede von Gott. (Zeitschrift für Theologie und Kirche. N. F. 12, 1931, str. 312—323.) — F. Brunstäd, Allgemeine Offenbarung. Zum Streit um die „natürliche Theologie". Halle (Saale) 1935. — H. Thielicke, Die Frage der natürlichen Theologie. Der „Anknüpfungspunkt". (Theologische Blätter. 15, [1936], stup. 10—19.) — H. Stephan, Geschichte der evangelischen Theologie seit dem Deutschen Idealismus. Berlin 1938.

[12] U toj stvari poredi djela S. Zimmermanna, naročito: Spoznaja istine. Zagreb 1941., u Radu Jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti, historičko-filologički i filozofičko-juridički razred, knjiga 270 (122). Isti spis na njemačkom

tologije)[13]. Konačno predpostavljamo duhovnost, bezsmrtnost i slobodu duše te substancialno jedinstvo duše i tiela[14]. U pogledu ostalih pojedinosti morat ćemo uviek točno paziti na to, da li su one u sustavu objektivističko-realističke filozofije već drugdje dokazane ili opravdane, da ne bi naše vlastito dokazivanje visjelo u zraku ili čak značilo kretanje u krugu (petitio principii ili circulus vitiosus).

5. Što drži Crkva o pitanju razumne spoznaje o Bogu?

Katoličkog će mislioca zanimati pitanje, da li je Crkva službeno zauzela autoritativan stav u pitanju naravne spoznaje o Bogu. Njega će iznenaditi sliedeća činjenica: u vrieme, kad su branitelji znanosti i filozofije kao najpozvaniji „odvjetnici uma" osporavali i poricali sposobnost uma u pogledu polaganja računa o zadnjem razlogu i smislu svieta, Crkva je kao čuvarica objave i vjere autoritativno uzela u obranu čovjeka i njegove prirodne umne sposobnosti. Kad bi bilo istina, da je nepremostiva opreka između razuma i vjere, Crkva bi tim svojim postupkom sama dala protivniku oružje u ruke, a sama bi bila kriva, što bi u toj borbi imala vezane ruke. Međutim Crkva je u tom stvarno pokazala svoju nadvremensku veličinu kao i visinu svog stanovišta u duhovnom i kulturnom životu. Iz toga se liepo vidi njena podpuna sigurnost i neovisnost o duhu vremena[15].

U naučavanju Crkve o pitanju naravne spoznaje o Bogu dva su dokumenta od naročitog značenja. Vatikanski sabor (1869. do 1870.) naučava i definira, da čovjek može iz stvorenih stvari naravnim svietlom razuma sigurno spoznati Boga, izvor i svrhu svih stvari: „Eadem sancta mater Ecclesia tenet et docet, Deum, rerum omnium principium et finem, naturali humanae rationis lumine e rebus crea-

---

jeziku: Die Begründung der Wahrheitserkenntnis. Zagreb 1940, Bulletin international iste akademije. — Osim toga vidi naročito J. de Vries, Denken und Sein. Ein Aufbau der Erkenntnistheorie. Freiburg i. Br. 1937. Isto djelo kraće na latinskom jeziku: Critica. In usum scholarum. Friburgi Br. 1937. — C. Nink, Sein und Erkennen. Untersuchungen zur inneren Einheit der Philosophie. Leipzig 1938.

[13] Zbog naročite važnosti upozorit ćemo poslije još na glavne točke problematike oko izpravnog shvaćanja i opravdanja načela uzročnosti.

[14] Poredi S. Zimmermann, Temelji psihologije. Opća nauka o svijesnom životu ljudske duše. Zagreb 1923, str. 185—223. Isti, Duševni život. Zagreb 1932, str. 216—238. — A. Willwoll, Seele und Geist. Ein Aufbau der Psychologie. Freiburg i. Br. 1938.

[15] J. Mausbach, Dasein und Wesen Gottes. Erster Band. Münster i. W. 1930, str. 8.

tis certo cognosci posse"[16]. Obrazac antimodernističke zakletve propisan 1910. od Pija X. osim toga još izričito karakterizira navedenu spoznaju kao spoznaju uzroka iz učinaka i kao dokazivanje: „Deum, rerum omnium principium et finem, naturali rationis lumine per ea quae facta sunt, hoc est, per visibilia creationis opera, tamquam causam per effectus, certo cognosci, adeoque demonstrari etiam posse"[17].

Prema tome je nesumnjivo nauka Crkve, da na temelju naravne razumne spoznaje ima sigurnog znanja o Bogu: objektivno je moguće steći takvo znanje. To je znanje posrednog značaja, ukoliko je stečeno na temelju promatranja nebožanskih ili stvorenih stvari. To sigurno znanje svjedoči, da je sve od Boga kao i da je Bog svrha svega što postoji, tako da je čovjek na temelju te svoje naravne spoznaje obvezan štovati Boga.

Uzmu li se u obzir sve crkvene odluke, koje postoje u toj stvari, onda treba reći, da je na nekoliko mjesta govor o tom, da li se uobće može dokazati obstojnost Božja, ali se naročito ne spominje neki određeni način dokazivanja. Češće se ipak uzimaju u zaštitu „tradicionalni" ili „uobičajeni" dokazi, a čini se, da se tim izrazima misli u prvom redu na uzročni zaključak od učinka na uzrok, kako se to vidi i iz toga, što se ili spominju ili čak izričito navode rieči sv. Pavla u poslanici Rimljanima (1, 20): „Jer što je na njemu [na Bogu] nevidljivo od stvorenja svieta, razabire se i opaža po stvorenjima." Uzročna se spoznaja i dokazivanje posebno spominju u antimodernističkoj zakletvi, kako smo napried vidjeli, a spominju se i inače u enciklikama Pija X. i Pija XI. Vatikanski je sabor odbio priedlog, po kojem je trebalo braniti formulu „certo cognosci et demonstrari posse", tako da je konačno ostala formula „certo cognosci posse". U pretresanju tog odbijenog priedloga iztaknuo je biskup Gasser prvo, da se priedlog osniva na krivoj predpostavci, jer da sabor nije protiv „poznatih dokaza" niti „barem protiv metafizičkog dokaza": „Ali je predpostavka sasvim kriva: naša je nauka za te dokaze, a nije protiv tih dokaza. Jer kad kažemo, da se Boga spoznaje naravnim svietlom razuma preko stvorova, to jest po tragovima, što su utisnuti svim stvorovima, onda mnogo manje izključujemo sliku, koja je utisnuta bezsmrtnoj ljudskoj duši: prema tome se sigurno ne izključuje metafizički dokaz." Zatim je naglasio biskup Gasser, da izrazi „certo cognoscere" i „demonstrare"

---

[16] H. Denzinger — C. Bannwarth, Enchiridion symbolorum[24—25]. Friburgi Br. 1942, n. 1785 (cf. n. 1806).

[17] H. Denzinger — C. Bannwarth, Enchiridion symbolorum, n. 2145.

znače doduše donekle isto, ali da je namjerno izabran blaži izraz „certo cognoscere“[18].

Dok neki bogoslovi misle, da je antimodernističkom zakletvom konačno definirana i „demonstrabilitas“ (mogućnost dokazivanja), a ne samo sigurna spoznatljivost Boga[19], većina to poriče. Svakako je značajno, da je ta stvar još donekle predmet slobodne diskusije.

Instruktivna je razprava P. Simona o pitanju, da li je Crkva definirala samo obću mogućnost sigurne naravne spoznaje o Bogu ili je ona možda čak specialno proglasila dogmom takozvano uzročno dokazivanje božanstva. Simon odgovara sliedeće: 1. Odluke Crkve nisu formalno plod filozofskih diskusija, nego u bîti su djelo Duha Svetoga, koji je Crkvi u okviru njenih zadaća obećan. Budući da duh vremena obično izaziva crkvene odluke, to se njihov smisao bez sumnje može bolje razumjeti, ako se promatraju zablude, što ih je Crkva željela osuditi. Ali osude, iako uperene protiv stanovitih filozofskih zabluda, ipak imaju svoj pravi pozitivni smisao tek na području vjere. To znači, da Crkva može u filozofijskoj stvari nešto pozitivno odrediti samo onda, kad je to „pozitivno“ bezuvjetno potrebno, da se ne bi izkrivila vjera. — 2. Na koji god način čovjek došao do sigurne spoznaje o Bogu, bilo to uzročno zaključivanje ili koje mu drago mišljenje, Bog će se čovjeku u toj spoznaji uviek prikazati kao stvoritelj i svrha, i to kao stvoritelj i svrha u smislu spontanog govora i shvaćanja, a ne u smislu uzročno fiksirane terminologije. — 3. Crkva je samo definirala, da je objektivno moguće doći naravnom spoznajom do prave sigurnosti o Bogu. Iz toga sliedi, da ono, što ljudski duh stvarno može postići, može prelaziti u znanstvenu sigurnost. Da bi objasnio tu svoju namjeru, Vatikanski je sabor izričito izjavio, da čovjek može spoznati monoteističkog Boga, dakle Boga kao stvoritelja i svrhu svih stvari. Ali sabor nije proglasio jedan određeni dokaz najboljim ili definitivnim, nego je znanosti prepustio zadaću, da ona traži taj dokaz i da od pokoljenja do pokoljenja iznova izpita njegovu održivost. Sabor nigdje nije rekao, da se kod „dokaza“ radi o izvjestnom tipu dokaza ili da treba misliti na dokaz, kako ga shvaća matematika. Zato se o dokazima za obstojnost Božju mora smjeti diskutirati. Za sva će vremena vrieditи ono, što Bog traži od ljudi prema riečima sv. Pavla u Djelima Apo-

---

[18] O svemu: H. Lennerz, Natürliche Gotteserkenntnis. Stellungnahme der Kirche in den letzten hundert Jahren. Freiburg i. Br. 1926, naročito str. 159 i 202—204.

[19] Tako na pr. Hugon; međutim Lennerz drži, da to nije dokazano. H. Lennerz, De Deo uno. Ad usum auditorum. Romae 1936, str. 58. Poredi i sliedeću opazku pod [20].

stolskim (17, 27): „Da traže Boga, ne bi li ga kako napipali ili našli, premda nije daleko ni od jednoga od nas“[20].

Naše je mišljenje, da nije definirana „demonstrabilitas“, ali da zato ipak ne postoji o n a sloboda diskutiranja, koju zastupa Simon. Međutim, neka se o tom razpravlja u bogoslovlju. Nas ovdje zanima načelno pitanje o s m i s l u a u t o r i t a t i v n o g s t a v a Crkve prema problemu razumne spoznaje i razumnog dokazivanja obstojnosti Božje. Ne protivi li se taj stav slobodi naučnog iztraživanja, slobodi mišljenja? Ne protivi se! Prije svega uzima se u zaštitu s p o s o b n o s t razuma za naravnu spoznaju o Bogu, pa se utoliko brane prava razuma. Osim toga autoritativni stav Crkve obvezuje samo katolika, koji je član Crkve, a ne čovjeka, koji uobće još nema nikakvog uvjerenja o tom, da postoji Bog. A i sam katolik prihvaća iz poslušnosti crkvenu nauku o m o g u ć n o s t i razumne spoznaje o Bogu ili nauku o m o g u ć n o s t i razumnog dokazivanja Božje obstojnosti tek nakon toga, što je s a m s t v a r n o u v j e r e n, da postoji Bog i da je Crkva božanska ustanova. Barem je objektivno-logička struktura vjere u tom, što čovjek s t v a r n o stiče sigurno znanje i čvrsto uvjerenje o tom, da postoji Bog, a poslije toga uvjerenje, da je Crkva božanska ustanova. Zato se njegova vjera logički ni najmanje ne osniva na prihvaćanju autoritativne crkvene odluke o mogućnosti razumne spoznaje o Bogu, nego na slobodno stečenom uvjerenju, da postoji Bog. O m o g u ć-

---

[20] P. S i m o n, Zur natürlichen Gotteserkenntnis. Zwei Aufsätze. Paderborn 1940, naročito str. 65, 79—82 i 89—90. — Protivno tome tvrdi M. Schmaus, da mogućnost dokazivanja egzistencije Božje, dakle spoznatljivost Boga u obliku uzročnog zaključivanja, ima skoro vriednost dogme: „Die Beweisbarkeit, also die Erkennbarkeit Gottes in Form eines Kausalschlusses, hat sonach beinahe den Wert eines Glaubenssatzes“. M. S c h m a u s, Katholische Dogmatik. Erster Band: Einleitung — Gott der Eine und Dreieinige². München 1940, str. 94. Isto tako ističe i F. Sawicki protiv Simona, da se po nauci Crkve uzročno mišljenje ima smatrati sigurnim putem spoznaje Boga, iako nije definitivno dogmatiziran neki naročiti znanstveni oblik uzročnog dokaza. Sawicki ujedno spominje sliedeću razpravu o tom predmetu priključujući se njenom rezultatu: I. M. B o c h e n s k i, De cognitione existentiae Dei per viam causalitatis relate ad fidem catholicam (Studia Gnesnensia 14, Poznan 1936). Prema toj razpravi Vatikanski sabor nije doduše izričito definirao spoznatljivost Boga u smislu uzročne spoznaje, ali Pije X. i Pije XI. tumačili su nauku Vatikanskog sabora kao uzročnu spoznaju. Zato se mogućnost uzročne spoznaje o Bogu može označiti ako ne kao sententia definita, onda ipak kao sententia definitioni proxima (Philosophisches Jahrbuch. 54, 1941, str. 253—256). Još strože sudi Bittremieux: „... ipsa doctrina Deum esse posse demonstrari ex creaturis tamquam causa per effectus d e f i d e est tenenda. Immo de fide est d i v i n a e t c a t h o l i c a...“ J. B i t t r e m i e u x, De demonstrabilitate existentiae Dei juxta juramentum antimodernisticum. (Ephemerides Theologicae Lovanienses. 14, 1937, str. 486.)

nosti te spoznaje može vjernik biti uvjeren i na temelju vlastitog razmišljanja; implicite je to uvjerenje sadržano u samoj činjenici stvarne spoznaje o Bogu. Ali to je onda drugo nego ono što traži Crkva, kad ona autoritativno naučava, da je mogućnost razumne spoznaje o Bogu objavljena nauka te da je treba zato i vjerski prihvatiti.

6. Kako ćemo dieliti naše razpravljanje?

Naše filozofijsko ili čisto razumno razpravljanje o Bogu imat će tri glavna diela.

U prvom ćemo dielu dokazati obstojnost ili postojanje osobnog Boga.

U drugom ćemo dielu iznieti ono, što možemo spoznati o naravi Božjoj.

U trećem ćemo dielu razpravljati o unutarnjem i izvanjskom djelovanju Božjem.

Moglo bi se razpravljati o tom, da li je takva podjela, koja je uostalom takoreći obćenito prihvaćena, sasvim prikladna. Prema njoj mogao bi tko očekivati, da se u pojedinim dielovima radi o podpuno različnim i utoliko novim argumentima. Stvarno je pak tako, da se argumentacija prvog diela poslije samo upodpunjuje, i to bilo običnim razčlanjivanjem onoga, do čega su vodili dokazi za egzistenciju Božju, bilo pravim novim dokaznim postupkom, koji se bitno nadovezuje na spomenute dokaze. Tako se barem mora reći, ako se uočuju glavne crte metodičkog postupka. Didaktički je ova podjela utoliko koristna, što se po njoj točnije luče pojedina pitanja, kako to zahtieva naš način spoznavanja. A kad se pita, što je metodički i didaktički prikladno ili prikladnije, odgovor često ovisi o dobroj volji, da se uvaže razlozi, koji su bili mjerodavni kod izbora pojedinog metodičkog poteza.

To vriedi također u pogledu podjele građe unutar pojedinih dielova i poglavlja, što više i u pogledu prikazivanja pojedinih dokaza. Uviek je moguće izmisliti neke čitatelje, kojima bi „drugi“ postupak više odgovarao, naročito kad se predpostavlja, da oni nisu dovoljno upućeni u one probleme, koji se ovdje već predpostavljaju kao riešèni, i to riešeni u duhu aristotelsko-tomističke filozofije.

LITERATURA

I. Stahl, Die natürliche Gotteserkenntniss aus der Lehre der Väter dargestellt. Regensburg 1869. — J. Kunze, Die Gotteslehre des Irenaeus. Inaugural-Dissertation (Leipzig). Leipzig 1891. — O. Willareth, Die Lehre vom Uebel bei Leibniz, seiner Schule in Deutschland und bei Kant. Strassburg i. E. 1898. — S. Saenger, Mills Theodizee. (Archiv für Geschichte der Philosophie. 13 [N. F. 6], 1900, str. 402—429.) — J. Quirmbach, Die Lehre des hl. Paulus von der natürlichen Gotteserkenntnis und dem natürlichen Sittengesetz. Eine biblisch-dogmatische Studie. Freiburg i. Br. 1906. — R. Wegener, Das Problem der Theodicee in der Philosophie und Literatur des XVIII. Jahrhunderts. Mit besonderer Rücksicht auf Kant und Schiller. Halle a. S. 1909. — J. Kremer, Das Problem der Theodicee in der Philosophie und Literatur des 18. Jahrhunderts mit besonderer Rücksicht auf Kant und Schiller. Berlin 1909 (Ergänzungsheft 13 der „Kantstudien"). — K. Wollf, Schillers Theodizee bis zum Beginn der Kantischen Studien. Mit einer Einleitung über das Theodizee-Problem in der Philosophie und Literatur des 18. Jahrhunderts. Leipzig 1909. — O. Lempp, Das Problem der Theodicee in der Philosophie und Literatur des 18. Jahrhunderts bis auf Kant und Schiller. Leipzig 1910. — H. Lindau, Die Theodicee im 18. Jahrhundert. Entwicklungsstufen des Problems vom theoretischen Dogma zum praktischen Idealismus. Leipzig 1911. — H. Schwarz, Der Gottesgedanke in der Geschichte der Philosophie. Erster Teil: Von Heraklit bis Jakob Böhme. Heidelberg 1913. — A. Waibel, Die natürliche Gotteserkenntnis in der apologetischen Litteratur des zweiten Jahrhunderts. Kempten/München 1916. — K. Gronau, Das Theodizeeproblem in der altchristlichen Auffassung. Tübingen 1922. — J. Lebreton, La connaissance de Dieu chez saint Irénée. (Recherches de science religieuse. 16, 1926, str. 385—406.) — H. Kühler, Das Problem der Theodizee. (Eine systematisch-historische Untersuchung.) Inaugural-Dissertation (Bonn). Elberfeld 1929. — G. Stieler, Leibniz und Malebranche und das Theodiceeproblem. Darmstadt 1930. — F. Billicsich, Das Problem der Theodizee im philosophischen Denken des Abendlandes. I. Band: Von Platon bis Thomas von Aquino. Innsbruck-Wien-München 1936. — G. Katkov, Untersuchungen zur Werttheorie und Theodizee. Brünn/Wien/Leipzig 1937.

PRVI DIO

OBSTOJNOST OSOBNOG BOGA

Prvo poglavlje

POJAM O BOGU

1. Što znači „Bog“[1]?

Kao u svakoj nauci, tako i u teodiceji polazimo od neke definicije onoga predmeta, što ga želimo iztraživati. To ne znači, da već unapried nekritički predpostavljamo ono, što zapravo moramo dokazati, nego je naše izhodište neki pojmovni sadržaj, koji se ima tiekom razpravljanja postepeno opravdati. Na taj način ono, što je na početku imalo tek smisao nominalne definicije (jezično značenje rieči ili obće shvaćanje ljudi), dobiva znanstvenu vriednost.

Ipak nije sasvim svejedno, koji nam pojmovni sadržaj služi izhodištem, jer je izhodištem već donekle određen ili barem uvjetovan sam pravac iztraživanja, kao što se na pr. i inače zna, da se krivo postavljena pitanja uzalud rješavaju, jer su u stvari pseudoproblemi, tako da je svako njihovo „rješenje“ iluzorno. Prema tome i u našem slučaju nije sasvim indiferentno, u kojem smislu shvaćamo rieč „Bog“. Mi ovdje ne želimo odgovoriti na pitanje „Boga“, kako ga eventualno shvaća neki filozof prema podpuno samovoljno izmišljenoj terminologiji. Naša je zadaća, da vodimo računa o poviesti pojma o Bogu kao i o duševnim uvjetima, pod kojima je on nastao i pod kojima mu ljudi pridavaju naročitu vriednost.

Sadržaj nekog pojma može nam biti više ili manje j a s a n. To znači, da je on u našem uvidu više ili manje o d r e đ e n. — Može biti

---

[1] K svemu poredi: M. R a s t, Theologia naturalis. Friburgi Br. 1939, str. 8—18. — W. S c h m i d t, Menschheitswege zum Gotterkennen. Rationale, irrationale, superrationale. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung. München 1923. Isti, Ursprung und Werden der Religion. Theorien und Tatsachen. Münster i. W. 1930. Isti, Der Ursprung der Gottesidee. Eine historisch-kritische und positive Studie. Dosad 7 svezaka (prvi svezak 1926. u 2. izdanju). Münster i. W. 1912—1940. O prvom svezku ovog djela vidi: F. Š a n c, Podrijetlo pojma o Bogu. (Život. 16, 1935, str. 56—66 i 120—129.) O šestom svezku: G. W u n d e r l e, Über das Gotteserlebnis der ältesten Menschheit. Einblick in die Endsynthese von P. Wilhelm Schmidt's „Ursprung der Gottesidee“. (Philosophisches Jahrbuch. 50, 1937, str. 306—316.) — E. D o r s c h, Der ursprüngliche Gottesbegriff in der Menschheit. (Zeitschrift für katholische Theologie. 48, 1924, str. 337—373 i 473—499.)

slučaj, da je neki pojam tako neodređen, da ga ni ne razlikujemo od nekih drugih pojmova, koji doduše ne znače sasvim isto, ali se barem djelomično podudaraju s njim. Tako se na pr. često mogu smatrati sinonimnim pojmovima izrazi „Bog", „najviše dobro", „absolutni moralni zakon", „sustav vrjednota", „ideal istine" i t. d. — Može nadalje biti slučaj, da je naše znanje o nekom pojmu tako određeno, da ga već razlikujemo od mnogih srodnih pojmova, ali da ipak pravo ne shvaćamo njegov unutarnji sadržaj. Na pr. kad shvaćamo „Boga" kao neko „najviše biće", kao „arhitekta svieta", kao „najvišeg zakonodavca" ili kao „upravljača svieta". Makar shvatili na taj način nekako već i Božju transcendenciju i osobnost, ipak je sam unutrašnji život Božji prema takvom shvaćanju nepoznat, i to nepoznat ne samo u njegovim zadnjim tajnama, nego uobće u pogledu njegovih bitnih unutarnjih određenja. U toj stvari ne mogu se navesti točne granice. Niti je to potrebno. Ali je značajno, da takav pojam još nije znanstveno opravdan: on je u mnogom pogledu nejasan. — Konačno može biti slučaj, da imamo neki uvid u sam unutrašnji sastav nekog pojma, tako da uviđamo i samu bit onog bića, kojem se taj pojam pririče. Ta spoznaja doduše ne mora biti adekvatna ili podpuna; ne moramo shvatiti sve i pojedine sastavne dielove. Glavno je, da su neki od ovih dielova predmet prave spoznaje. Takva će biti naša spoznaja o Bogu. Naročito u drugom dielu teodiceje opravdat ćemo našu spoznaju o Bogu kao j a s n u i r a z g o v i e t n u spoznaju, jer ćemo pokazati, da spoznajemo različne vlastitosti Božje ili svojstva Božja, a odredit ćemo čak Božju bit, dakako na način, na koji je to uobće moguće u okviru čisto razumne spoznaje prema načelima naravnog spoznavanja.

Ne ulazeći u religijsko-filozofijsku kvalifikaciju različnih stupnjeva jasnoće, kojom čovjek spoznaje „Boga", tvrdimo samo to, da ljudi obćenito uzimaju rieč „Bog" kao pojam, koji znači nešto nadsvjetsko, o kojem nekako ovise čovjek i sviet, a prema kojem čovjek kao razumno biće dosljedno ima neke obveze, kojima želi udovoljiti u religiji. Iako to shvaćanje po smislu uključuje nekako i osobnost Božju, ono je ipak još tako neodređeno, da njegovo tumačenje u smislu panteizma, politeizma ili monoteizma iziskuje naročito znanstveno opravdanje.

2. Kako je nastao pojam o Bogu?

To pitanje može imati čisto poviestno značenje, kao kad pitamo, kako je čovječanstvo u poviesti došlo do uvjerenja o obstojnosti Božjoj. U načelu je to pitanje istovjetno s ovim drugim: Kako je čovječanstvo

došlo do religije ili do vjere u Boga? O tom razpravlja poviest religija, naročito etnologija.

Pitanje o podrietlu pojma o Bogu može zatim imati i ovaj smisao: Kako pojedinci obično stvarno dolaze do pojma o Bogu? To pitanje ima također poviestno značenje, a odgovor na njega nije težak, jer znamo, da obitelj, škola i uobće odgoj vrlo rano upoznaju čovjeka s pojmom o Bogu.

Preostaje još ova treća mogućnost pitanja: Ako se uzimaju u obzir ljudska narav kao takva te uvjeti njenog spoznavanja i djelovanja, koji su onda činbenici mjerodavni da čovjek sasvim spontano oblikuje u sebi pojam o Bogu? To pitanje ima metafizičko-psihologijski značaj, a kao takvo nas ono zanima ovdje u teodiceji.

Izvanjsko i unutarnje izkustvo kao o b j e k t i v n a zbilja nekako navodi čovjeka, da oblikuje pojam nekog nadizkustvenog i nadsvjetskog bića: nedostatnost svieta i pojedinih bića u svietu sile razum, da traži neko zadnje tumačenje; različni tragovi dobrote, ljepote, istine navode razum na neko idealiziranje; red i sklad u svietu vode do pojma o nekom upravljaču svieta.

Pri tome se čovjek kao s u b j e k t ipak ne odnosi sasvim pasivno, nego je u njemu neka mnogostruka težnja, koja kao da je i sama usmjerena prema „zahtjevima" objektivne zbilje. Tako r a z u m svojim abstraktivnim spoznavanjem stvara obće pojmove bitka, dobra i zla, uzroka i svrhe, i t. d. Uzročno mišljenje i težnja za idealiziranjem nisu tek slučajne funkcije, nego odgovaraju unutrašnjem zakonu razuma. V o l j a po svojoj prirodi teži za dobrim i za blaženstvom, za različnim vrjednotama, a u svim tim težnjama i sama postaje pokretalom i pomagalom djelatnosti razuma. Č u v s t v a, naročito takozvana viša čuvstva, kao da potenciraju povoljno teženje te na taj način također podstrekavaju razum. U m a š t i se prikazuju neodređeni predmeti, u njoj kao da čovjek već nekako prelazi granice vremena i prostora. To opet ide u prilog težnji idealiziranja.

Kod tog nastanka pojma o Bogu čini se, da se radi o nekoj jedinstvenoj suradnji subjekta i objekta: zauzet i obuzet je cieli subjekt sa svim svojim sposobnostima spoznavanja i teženja, a „zauzet" je u načelu i cieli sviet sa svom svojom nedostatnošću. Pojam o Bogu i uvjerenje o realnosti tog pojma nastaju s a s v i m s p o n t a n o, n e k o m p r i r o d n o m i l i p r i r o đ e n o m l a k o ć o m. U tom bi se smislu moglo opravdano govoriti o „prirođenom pojmu o Bogu".

Iz toga ujedno sliedi, da pojam „Boga" kod djece, kod primitivnih i priprostih ljudi ni najmanje ne mora biti prazna rieč, nego da može

imati vrlo realno značenje, koje se onda samo još više produbljuje i usavršuje znanstveno-teorijskim opravdavanjem.

Sve, što je rečeno, ne može biti zagonetno, kad znamo, da diete već vrlo rano misli uzročno[2], kao i kad znamo, da je primitivni čovjek imao sposobnost logičnog zaključivanja, što se vidi iz njegovog shvaćanja odnosa (odnos sličnosti kod prikazivanja životinja te odnos svrhe i sredstva kod izrađivanja oruđa) kao i iz njegovog pamćenja (kojim je čuvao prijašnje tekovine)[3].

Dosad nismo ništa zaključili o objektivnoj vriednosti pojma o Bogu. Niti smo imali nakanu, da dokažemo Božju obstojnost. Jedino smo uočili činbenike, kojima treba pripisati nastanak pojma o Bogu u nama.

3. Krive teorije o postanku pojma o Bogu

Sa stanovišta pozitivističkog materializma je pojam o Bogu samo proizvod nekog straha i neke subjektivne potrebe (Feuerbach)[4]. Slično naučava psihologističko tumačenje (Ebbinghaus), zatim individualna psihologija i psihoanaliza: „Bog" je samo projekcija naših želja ili fiktivna svrha (Adler), sublimirani oblik libidinoznosti, zapravo iluzija ili prosto očekivanje, da će se izpuniti velike želje čovječanstva (Freud)[5]. Dok neki pripisuju „Bogu" ili „vjeri u Boga" neku pozitivnu praktičnu vriednost (pragmatističko ili biologističko shvaćanje Boga i religije), drugi im otvoreno nagovješćuju rat, tražeći da ih se sasvim izkorieni (ateistički nazori).

Krivo je također stanovište mnogih novokantovskih mislilaca i onih fenomenologa, koji se naprosto i izključivo pozivaju na subjektivni činbenik u smislu neke „apriorne religiozne kategorije" ili barem precjenjuju potrebu takozvane religiozne dispozicije.

---

[2] W. Stern, Psychologie der frühen Kindheit. Bis zum sechsten Lebensjahre[6]. Leipzig 1930, str. 349—355. Obširnije o pojmu Boga kod djece i mladeži vidi u mojoj knjizi: Die Problematik der Religionen. Eine religionsphilosophische Studie mit besonderer Berücksichtigung der neuen Religionspsychologie. Paderborn 1936, str. 70—103.

[3] Literaturu o tom vidi u mojoj knjizi: Uvod u psihologiju religije. Prvi svezak: Historijski razvitak i metode. Zagreb 1939, str. 92—93.

[4] Poredi: G. Nüdling, Ludwig Feuerbachs Religionsphilosophie. „Die Auflösung der Theologie in Anthropologie". Paderborn 1936.

[5] Obširno kritičko izlaganje o najnovijim težnjama ovoga smjera vidi u mojoj knjizi: Misli o Bogu i religiji. Zagreb 1942. Vidi također moj: Uvod u psihologiju religije. I. Zagreb 1939.

U zabludi su i oni, koji doduše brane obstojnost Božju, ali ne traže tumačenje i opravdanje svoje sigurnosti u abstraktivnoj spoznaji i u uzročnom mišljenju, nego misle, da sviet nije dovoljan temelj, na kojem bi se mogla osnivati sigurna spoznaja o Bogu. Što se tiče pozitivnog tumačenja tog stava, zapažamo veliko razilaženje. Neki se pozivaju na „prirođenu ideju" o Bogu, koja bi već bila u nama i koja bi postala svjestita prilikom susreta s izvanjskim predmetima: inatizam (innatus). To su na svoj način tvrdili Platon, Descartes, Leibniz. Ontologizam opet naučava, da imamo neposrednu spoznaju Boga te da u Bogu spoznajemo i gledamo sve ostalo. Tradicionalizam se poziva na neku prvu objavu i na naročitu predaju te objave. Intuicionizam temelji sigurnost o obstojnosti Božjoj na naročitom religioznom činu, za koji drži, da u njemu neposredno spoznajemo Boga. Iluminatizam u duhu mišljenja sv. Augustina i sv. Bonaventure traži neko naročito osvjetljenje sa strane Boga te tvrdi, da tom neposrednom pozitivnom utjecaju Boga moramo pripisati spoznaju pojma i obstojnosti Boga. Tako na pr. Hessen[6] i Rosenmöller[7], svaki na svoj način. Najzad protestantsko „dialektičko bogoslovlje" naučava, da Boga nikako ne možemo spoznati naravnim putem, već jedino objavom.

Ovdje je trebalo samo ukratko upozoriti na ove nazore, ukoliko oni znače različnu načelnu teoriju o postanku pojma o Bogu. Pojedini nazori uvjetovani su naročitim spoznajnoteoretskim predpostavkama. U vezi s pitanjem o vriednosti pojma o Bogu vratit ćemo se na pojedine nazore, i to prema njihovoj važnosti, koja može imati više poviestni ili više sustavni značaj.

---

[6] J. Hessen, Augustinische und thomistische Erkenntnislehre. Paderborn 1921. U ovom djelu sadržani su u novoj preradbi sliedeći spisi od istog pisca: Die unmittelbare Gotteserkenntnis nach dem hl. Augustinus (Paderborn 1919) i Der augustinische Gottesbeweis historisch und systematisch dargestellt (Münster i. W. 1920). Isti, Zur Beurteilung des Augustinischen Gottesbeweises. (Philosophisches Jahrbuch. 35, 1922, str. 178—179.) Isti, Augustins Metaphysik der Erkenntnis. Berlin und Bonn 1931. Isti, Die Werte des Heiligen. Eine neue Religionsphilosophie. Regensburg 1938. — E. Peis, Die Stellung Johannes Hessens zu den Gottesbeweisen. Inaugural-Dissertation (Löwen). Betzdorf-Sieg 1938.

[7] B. Rosenmöller, Religiöse Erkenntnis nach Bonaventura. Münster i. W. 1925. Isti, Religionsphilosophie. Münster i. W. 1932 (2. izdanje: 1939). Osim toga vidi tri polemička članka od istog pisca u časopisu Wissenschaft und Weisheit: 5, 1938, str. 30—39; 6, 1939, str. 159—178; 7, 1940, str. 130—136.

Drugo poglavlje

NEPOSREDNA SPOZNAJA BOŽJE OBSTOJNOSTI

1. Fideizam

Prije nego što pozitivno pitamo za sam način, na koji se može sticati sigurno znanje o Bogu, treba da pitamo, da li je uobće moguća neka prava razumna spoznaja o Bogu, koja bi mogla biti temelj religije.

Fideizam odgovara, da razum nije sposoban dokazati obstojnost Božju. Čovjekovo se uvjerenje o tom, da postoji Bog, osniva na objavi. Sama činjenica, da se Bog objavio, ne može se dokazati čudesima ili proročtvima. Na početku naprosto stoji vjera (fides), a ne razum: fideizam.

Začetnik je ove nauke Louis Eugène M. Bautain (1796.—1867.), koji je izgubio povjerenje u razum, jer je vidio, kako vlada nesigurnost i nesloga baš u onim pitanjima, u kojima bi trebao biti mjerodavan izključivo razum. Prema tome je onda naučavao, da razum uobće ne može spoznati ni obstojnost Božju ni svojstva Božja.

Taj je stav mogao imati nešto za sebe u vrieme, kad se mislilo, da je Kant apodiktički dokazao nesposobnost čistog uma, da kompetentno sudi u pitanjima spoznaje o Bogu. Osim toga je protestantizam širio nauku, da je razum poslije iztočnog grieha toliko oslabio, da on sad više vodi u zabludu, nego do istine, tako da je on uobće nesposoban kritički opravdati prve istine[1].

Prema fideizmu dakle nema nikakve prave razumne spoznaje o Bogu: ni posredne ni neposredne.

2. Tradicionalizam

Slično kao fideizam poziva se i tradicionalizam na sam autoritet Božji kao temelj sigurnosti o njegovoj obstojnosti. Po tradicionalizmu je istina među ljudima sačuvana samo utoliko, što je ona predajom (traditio) došla do nas od prvog čovjeka, koji je istinu primio od samog Boga.

---

[1] H. Lennerz, Natürliche Gotteserkenntnis. Freiburg i. Br. 1926, str. 4—31.

Louis Gabriel Ambroise Vicomte de Bonald (1754.—1840.) naučavao je u svom djelu „Recherches philosophiques sur les premiers objets des connaissances morales" (2 svezka, Paris 1818.), da čovjek bez jezika ne može misliti, nego da rieč u njemu budi misao. Zato čovjek nije sam mogao pronaći jezik, već ga je morao primiti od samog Boga. Ukoliko je sa riečima spojen neki pojmovni sadržaj, primio je čovjek zajedno s jezikom i neku prvu objavu[2].

Félicité de Lamennais (1782.—1854.) zastupa slične misli o podrietlu jezika. Osim toga drži, da istina nije dovoljno zajamčena i opravdana individualnim razumom čovjeka, jer pojedinac može pogriešiti. Istina je sačuvana u „općem razumu" (raison générale ili sens commun). — Augustin Bonnetty (1798.—1879.) zastupao je neki supranaturalistički tradicionalizam, o kojem pobliže razpravlja bogoslovlje[3].

3. Umjereni tradicionalizam

Neki umjereni tradicionalizam zastupali su sredinom prošlog stoljeća profesori na katoličkom sveučilištu u Louvainu. Među njima se ističu Beelen, Lefebure, Ubaghs i Laforet. Po njihovoj je nauci potrebna neka instrukcija za to, da bi čovjek mogao izpravno služiti se svojim razumom. Čovjek ima doduše neku prirođenu ideju osnovnih istina, ali ta je ideja vrlo neodređena. Zato je instrukcija ili poduka u sadašnjem stanju čovjeka absolutno potrebna, iako samo kao uvjet, bez kojeg čovjek ne bi mogao doći do toga, da se izpravno služi svojim razumom. No kad je pomoću poduke jednom upućen u izpravno mišljenje, onda može i samostalnim mišljenjem ili iztraživanjem doći do novih istina[4].

Prema strogom tradicionalizmu ne bi dakle bila moguća ni posredna ni neposredna razumna spoznaja o Bogu. Po umjerenom tradicionalizmu moguća je u načelu neka razumna spoznaja o Bogu, samo što je predhodno bezuvjetno potrebna poduka. Umjereni tradicionalizam ima neku uzku vezu s ontologizmom, o kojem ćemo odmah više reći. Po čisto tradicionalističkom aspektu te nauke ne odlučuje

---

[2] Poredi G. Buschbell, Der Traditionalismus Bonald's. Eine Darstellung und Beurtheilung desselben. (Philosophisches Jahrbuch. 12, 1899, str. 32—49.)

[3] K svemu: H. Lennerz, Natürliche Gotteserkenntnis, str. 39—75. U toj knjizi preštampani su najvažniji tekstovi, a prikazan je i stav Crkve prema tradicionalizmu.

[4] J. Henry, Le Traditionalisme et l'Ontologisme à l'Université de Louvain 1835—1865. (Annales de l'Université de Louvain. 5, 1924, str. 39—151.)

se pitanje, da li je naša razumna spoznaja o Bogu posrednog ili neposrednog značaja. No ukoliko bi poduka bila absolutno potrebna, i to prije prve spoznaje, nieče se u naročito modificiranom obliku sposobnost prave razumne spoznaje o Bogu. Bez poduke razum ljudski kao takav ne bi mogao spoznati, da postoji Bog. No kad odgojem dolazi do vjere u Boga, može naknadno i razumom pokazati, da je ta vjera opravdana; opravdana je zato, jer postoji Bog.

4. Ontologizam

U pobijanju empirizma i materializma išao je Kant tako daleko, da je utemeljio protivnu krajnost: idealizam. Glavni je problem bio sad u tom, da se pokaže, da apriorne kategorije ili transcendentalni pojmovi ne znače samo subjektivnu nuždnost, nego da imaju i objektivnu vriednost. U traženju rješenja tog pitanja nastao je sustav ontologizma. Po njemu postoji neka analitička ideja, koja ne može biti subjektivno istinita, a da nema objektivne vriednosti, ideja, koja je prema tome i norma svake spoznaje i princip svake sigurnosti. To je ideja bitka kao takvog, a bitak kao takav nije drugo nego bitak od sebe, koji po samom pojmu uključuje aktualnu obstojnost ili objektivnu realnost.

Tako je dakle iz čisto spoznajnoteoretskih razloga govor o nekom neposrednom shvaćanju bitka kao takvog, a to je, prema tumačenju onih mislilaca, o kojima je ovdje govor, „absolutno“ ili „Bog“. To se neposredno shvaćanje Boga smatra temeljem ili naprosto svake intelektualne spoznaje ili barem spoznaje o općim i nuždnim bitnostima stvari. Ta neposredna spoznaja Boga ne bi imala biti istovjetna s onim direktnim gledanjem Boga, koje za sobom povlači blaženstvo. Ona bi imala biti nešto sasvim naravno, nešto, što bi za svaku dušu bilo bitno. Neki drže, da je ona kao direktna spoznaja uviek u duši te da postaje refleksnom, kad predmeti utječu na osjetila. Blaženi gledaju samu unutrašnju bit Božju i unutrašnji život Božji. Neposredna spoznaja Boga kao naravna spoznaja značila bi tek gledanje izvanjske bitnosti Božje: bitak Božji, ukoliko je uzor ili prototip svega što postoji. Evo, to je predmet ontologističke spoznaje o Bogu[5].

Izloženi se sustav zove ontologizam, i to u opreci prema psihologizmu, koji svodi spoznanje i njegovu vriednost na čisto duševno zbivanje. Taj naziv uveo je Vincenzo Gioberti (1801.—1852.). On

---

[5] H. Lennerz, Natürliche Gotteserkenntnis, str. 75—102. — Z. Van de Woestyne, Notio ontologismi. (Antonianum. 3, 1928, str. 33—64.)

je postavio načelo, da ono, što je prvo u ontološkom redu, mora biti prvo i u logičkom redu. Iz toga je sliedilo: kao što je Bog ontološki prvo biće, jer je uzrok svih stvari, tako logički treba prvo spoznati Boga, a iz te spoznaje o Bogu treba izvoditi sve ostale spoznaje o svietu.

Antonio Rosmini-Serbati (1797.—1855.) zastupao je neki ideološki psihologizam, koji je zapravo ontologizam, kako se vidi iz sliedećih šest rečenica, što ih je Crkva osudila:

1. U redu stvorenih stvari neposredno se očituje ljudskom razumu nešto božansko u samom sebi, naime takvo nešto, što pripada božanskoj naravi. — 2. Kad kažemo božansko u prirodi, onda tu rieč „božansko" ne upotrebljavamo, da označimo nebožanski učinak božanskog uzroka; niti želimo govoriti o nečem „božanskom", što bi bilo takvo po dioničtvu (po participaciji). — 3. U prirodi dakle svemira, to jest u idejama koje su u njemu, ima nešto, čemu pripada naziv božanskog ne u prenesenom smislu, nego u vlastitom. — To je zbiljnost, koja nije različita od ostale božanske zbiljnosti. — 4. Neodređeni bitak, koji je bez sumnje poznat svim umnim bićima, to je ono božansko, što se očituje čovjeku u prirodi. — 5. Bitak, što ga čovjek neposredno gleda, mora da je nešto od nuždnog i vječnog bića, od uzroka, koji stvara i određuje sva nenuždna bića te koji im je i svrha: a to je Bog. — 6. U bitku, što abstrahira od stvorova i od Boga, naime neodređeni bitak, i u Bogu, koji nije neodređeni, već absolutni bitak, ista je bit[6].

Ublaženi ili umjereni ontologizam zastupali su u vezi s tradicionalizmom: Rothenflue, Fabre, Brancherau, Hugonin, Mamiani i drugi.

Poviestno se već Nicole Malebranche (1638.—1715.) može smatrati otcem ontologizma. Njegova nauka sadržana naročito u djelima „Recherche de la vérité" (skraćen naziv, 1674.—75.) i „Conversations chrétiennes" (1676.) genetički znači razvitak od Descartesovog dualizma preko okazionalizma u ontologizam. — Descartesov je dualizam u tom, što bi duša i tielo bili dvie sasvim samostalne i podpune substancije. Oni ne bi sačinjavali novu substanciju kao jedinstven princip djelovanja, a i njihova svojstva (mišljenje ili duh — protega ili tvar) ne bi imala ništa zajedničko. Tako se stvarno nije mogao protumačiti skladni paralelizam, što u zbilji vlada između čina duše i čina tiela. — Malebranche primjenjuje sad svoj preuzki pojam uzročnosti, po kojem je uzročnost istovjetna sa stvaranjem („influit esse" mjesto „influit ad esse"), te jednostavno tvrdi, da duša nikako ne djeluje na tielo — kako je nedosljedno i neopravdano tvrdio Descartes — nego da sam Bog djeluje prilikom (occasione!) gibanja tiela. Kad već ni u

[6] H. Denzinger — C. Bannwarth, Enchiridion symbolorum[24—25]. Friburgi Br. 1942, brojevi 1891—1896.

pogledu materialnih učinaka ne može biti uzročnosti stvorova, onda to još mnogo manje može biti slučaj, kad se radi o duhovnim učincima, koji su po prirodi jednostavni, a ne sastavljeni. Zato nije tako, da duša proizvodi ideje kao jednostavne ili nesastavljene duhovne tvorbe, nego sam Bog proizvodi u nama ideje, ukoliko naime hoće, da naš razum vidi u Bogu, koji je neposredno nazočan, one božanske ideje, koje predstavljaju stvorene stvari i koje odgovaraju gibanju tjelesa. Ili kako veli na drugom mjestu: Ne gledamo doduše bit Božju, kakva je u sebi, jer nas Bog ne želi učiniti blaženima na ovom svietu, nego gledamo bit Božju, ukoliko se po njenoj slici mogu privesti u život stvorovi[7].

N e k o l i k o p o j m o v a z a i z p r a v n o r a z u m i e v a n j e o n t o l o g i s t i č k e i n t u i c i j e. — Neposredna spoznaja, što je zastupaju ontologisti, zove se i n t u i c i j a ili zrenje. Ona bi se općenito mogla opisati kao neposredno i konkretno shvaćanje nekog predmeta, bio on materialne ili duhovne naravi, ukoliko stvarno postoji i ukoliko je stvarno nazočan. Budući da se radi o n e p o s r e d n o j spoznaji, isključen je svaki objektivni posrednik (medium objectivum ex quo et in quo); ne isključuje se subjektivni posrednik (medium subjectivum: species impressa), jer bez njega nema i ne može biti naravne spoznaje. Ukoliko je intuicija k o n k r e t n a spoznaja, znači, da je njezin predmet nešto, što je fizički nazočno i utoliko individualno.

Prema različnom stupnju savršenosti intuicija može biti jasna ili nejasna, a jasna opet može biti razgovjetna ili neodređena (konfuzna). J a s n a je intuicija onda, kad se usmjeruje prema predmetu, koji je nazočan u svojoj vlastitoj zbilji, i to ukoliko ga spoznaje po vlastitim oznakama. Ako shvaća predmet po njegovoj bîti ili unutrašnjoj sastavini, to jest po samim dielovima, iz kojih se sastoji predmet, onda je intuicija r a z g o v i e t n a. Ako se spoznaja odnosi samo jednostavno na bivstvovanje predmeta i na neke njegove vlastitosti, kako na pr. shvaćam svoje ja i svoja afektivna stanja, onda je ona n e o d r e đ e n a ili k o n f u z n a. Težko je opisati takozvanu n e j a s n u intuiciju, jer se uobće ne vidi, kako je u njoj još sačuvan smisao spoznaje. Descoqs veli, da je ona uzrokovana jednostavnom ontološkom nazočnošću, u kojoj je duh duhu nazočan, a da se ne zahtieva nazočnost predmeta kao predmeta, niti upravljenost razuma prema predmetu, nego da dostaje nazočnost bilo na koji način[8].

---

[7] Neke početke ontologizma nalazimo već kod Platona i u neoplatonizmu. Kod Platona: ukoliko spoznaju Boga (najvišeg Dobra) tumači kao sjećanje onog neposrednog gledanja Boga, što ga je duša nekad imala. U neoplatonizmu: ukoliko zastupa neko naravno mistično ili ekstatično sjedinjenje duše s najvišom Idejom.

[8] P. D e s c o q s, Praelectiones theologiae naturalis. I. Paris 1932, str. 539.

Intuicija je prema tome v l a s t i t a spoznaja, a ne analogna: ona predočuje stvar po oznakama, koje su uzete iz same te stvari, a ne po oznakama, koje bi bile uzete iz drugih, sličnih stvari.

Neodrživost ontologizma

Pošto ontologizam priznaje obstojnost Božju te shvaća Boga kao neograničeno biće, to se u pobijanju njegovog stanovišta smijemo pozivati na te dvie istine.

1. Boga ne možemo spoznati intuitivno-vlastitom spoznajom, jer je Bog neograničeno biće. Ograničena spoznajna sposobnost ne može naravnim putem primiti intencionalnu formu neograničenog predmeta. U naravnoj je naime spoznaji bitno, da između razuma i predmeta njegove spoznaje vlada stroga korelacija, to jest odnos moći i čina; zato je neograničen predmet samo utoliko spoznatljiv, ukoliko ga mogu zamieniti različni ograničeni predmeti, koji ipak imaju s njim stanovitu sličnost (a to je već a n a l o g n a spoznaja). Ograničena moć ne može kao subjekt primiti neograničen čin. U tom bitnom nerazmjeru sastoji se neodrživost ontologizma.

Može se pitati: Ne sliedi li iz gornje argumentacije i nemogućnost s v a k o g neposrednog gledanja Božje bîti, dakle i nadnaravnog gledanja, koje je prema objavi obećano ljudima kao nagrada i blaženstvo? Nerazmjer u navedenom smislu ostaje i onda, kad duša primi naročitu milost (lumen gloriae), kojom bi trebala biti osposobljena za direktno gledanje Boga. Nerazmjer ostaje zato, jer je i milost konačno samo stvorena stvar, a prema tome je i ona ograničena. — Odgovor može biti samo taj, da naš dokaz vriedi pod ovim dvostrukim uvjetom: prvo, da se radi o ograničenoj spoznajnoj sposobnosti, drugo, da se radi o n a r a v n o m n a č i n u spoznavanja. U slučaju onog direktnog gledanja Boga, o kojem govori objava, ostaje doduše navedeni nerazmjer između sposobnosti kao moći i predmeta kao čina, ali sam je n a č i n gledanja nadnaravnog značaja. Filozofijski ne možemo suditi o njegovoj mogućnosti ili nemogućnosti. Da nema objave, možda bismo bili skloni, da zastupamo absolutnu nemogućnost svakog neposrednog spoznavanja Boga[9].

[9] Vidi H. L e n n e r z, Kann die Vernunft die Möglichkeit der beseligenden Anschauung Gottes beweisen? (Scholastik. 5, 1930, str. 102—108.) R. G a r r i g o u - L a g r a n g e, La possibilité de la vision béatifique peut-elle se démontrer? (Revue thomiste. 38, 1933, str. 669—688.) S. V a l l a r o, De naturali desiderio videndi essentiam Dei et de eius valore ad demonstrandam possibilitatem eiusdem visionis Dei quidditativae. (Angelicum. 11, 1934, str. 133—170.) Isti, De natura capacitatis intellectus creati ad videndam divinam essentiam. (Angelicum. 12, 1935, str. 192—216.) P. D e s c o q s, Le mystère de notre élévation surnaturelle. Paris 1938.

2. Ontologizam logički vodi do panteizma. Mogućnost neposrednog gledanja Boga na naravan način u principu naime znači niekati kvalitativnu razliku između Boga i stvorova. Božji se bitak poistovjetuje s bitkom stvorova. — Panteističko je također naziranje, što ga zastupa Rosmini, naime da je bitak uobće nešto božansko. — Panteistički zvuči konačno i tvrdnja, da je sve nebožansko spoznatljivo samo u Bogu. Jer ako stvorovi nemaju vlastite spoznatljivosti, čini se, da nemaju ni vlastitog bitka ni vlastite vriednosti.

3. Budući da je svaka naša spoznaja o duhovnim predmetima nuždno analogna, to nije razumljivo, kako bismo o Bogu mogli imati vlastitu spoznaju. Božja se duhovna bit može shvatiti ili spoznati samo pomoću predočbenih elemenata, a to znači, da se oznake za oblikovanje pojma o Bogu uzimaju iz nebožanskih predmeta.

Prigovori

Za rješavanje prigovora protiv našeg dokazivanja treba imati pred očima one krive predpostavke, na kojima se u spoznajnoteoretskom i psihologijskom pogledu osnivaju fideizam, tradicionalizam i ontologizam.

Osim toga treba imati na umu, da se vlastita spoznaja može uzeti u dva različita značenja: u opreci prema analognom spoznavanju i u opreci prema takozvanim zajedničkim pojmovima. Iako je naš pojam o Bogu samo analogan (dakle ne vlastit), on je ipak i vlastit, i to u opreci prema zajedničkom pojmu, koji označuje svoj predmet tako neodređeno, da ga s pravom priričemo mnogim međusobno različnim predmetima. Oznake, iz kojih se sastoji naš pojam o Bogu, nisu doduše uzete iz samog Boga (zato samo analogna spoznaja), ali one ipak tako određeno prikazuju Boga, da se kao pojam mogu priricati izključivo Bogu (zato vlastiti, a ne zajednički pojam).

Kad bismo uistinu intuitivno gledali Boga, morali bismo biti blaženi. Ontologističko je naime razlikovanje između „izvanjske" i „unutrašnje" bîti Božje čista abstrakcija. Konkretno direktno gledanje Boga, kako god specificirali njegov smisao, ima za posljedicu blaženstvo.

Naša nam sviest ništa ne svjedoči o intuiciji u smislu ontologizma. No kad bismo uistinu gledali Boga, morali bismo imati barem neodređeno ili konfuzno znanje o tom u našoj sviesti.

Sve to opravdava zaključak, da stvoreni ili ograničeni um ljudski ne može na naravan način neposredno spoznati odnosno intuitivno gledati bit Božju. Prema tome nema neposredne sigurnosti o obstojnosti Božjoj.

5. Metafizički i fenomenološki intuicionizam

Intuicionističkim sustavima nazivamo ovdje one nauke, koje se u pitanju dokazivanja Božje obstojnosti prvenstveno, iako možda ne uviek izključivo pozivaju na neku apriornu religioznu kategoriju. Na temelju te kategorije, koja se zove „intuicija", „religiozni čin", „vrjednovanje" ili slično, zastupaju neku neposrednu spoznaju Boga, koja ipak nije istovjetna s intuicijom ontologizma. Ona je aposteriornog značaja, jer je njen temelj nešto nebožansko, dakle nešto, što je u ontološkom redu poslije Boga. — O tim sustavima obširno razpravlja filozofija religije. Mi ćemo ih ovdje samo ukratko spomenuti[10].

M e t a f i z i č k i intuicionizam obično zabacuje abstraktivno-diskurzivnu spoznaju kao prvi temelj sigurnosti o božanstvu te se poziva na spoznavanje, koje bi dosegnulo i ono, što je u načelu nepristupačno abstraktivno-diskurzivnom mišljenju ili uzročnom zaključivanju. Tako na pr.: Dilthey, Bergson, Spengler, Keyserling, E. Le Roy. — Ova se nauka temelji na izključivo dinamičkom shvaćanju bitka i na neopravdanom zabacivanju ili obezcjenjivanju abstraktivno-diskurzivnog mišljenja.

F e n o m e n o l o ž k i intuicionizam ide za tim, da pronađe onaj naročiti čin, kojim „intendiramo" Boga. Strogo uzevši fenomenologija ni ne želi dokazati egzistenciju Božju. Ona samo pokazuje ili objašnjava ulogu i smisao i d e j e Boga u religiji. Na taj način onda ipak „pronalazi" ili „odkriva" Boga. Predmeti ograničenog bitka imaju naime značaj simboličke funkcije. Oni su „transparentni", kroz njih sja vječni i neograničeni bitak Božji. To je kao „predmetni jezik" samih stvari, u kojima kao da je sadržan grandiozan govor, govor, što ga čovjek može tek u siromašnim fragmentima kopirati ili ponavljati. Takva je spoznaja neposredna u tom smislu, što je z o r n a manifestacija „božanskog". U stvari je to ipak gledanje Boga u znakovima i simbolima, dakle posredna spoznaja. Zato i sami fenomenolozi govore o nekoj „paradoksiji religioznog izkustva"[11]. — Osnivač fenomenologije kao filozofijske znanosti je Edmund H u s s e r l[12]. Principe fenomenolo-

---

[10] Poredi moju knjigu: Problem religije. Kritičko-sistematski osvrt na noviju filozofiju i psihologiju religije. Zagreb 1935. Zatim moje nastupno predavanje: Problem intuicije u modernoj filozofiji i psihologiji religije. (Bogoslovska smotra. 25, 1937, str. 75—87; posebni odtisak Zagreb 1937.)

[11] H. G e t z e n y, Vom Reich der Werte. Habelschwerdt 1925, str. 106.

[12] E. H u s s e r l, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Halle a. d. S. 1913. Poredi moje dvie razprave: Zu Husserls

gije primienio je na problem Boga i religije Max Scheler[13], za kojim su se poveli A. Reinach, R. Winkler, O. Gründler, K. Stavenhagen i drugi, koji se u pozitivnom tumačenju prilično razilaze. — Scheler razlikuje dvostruku spoznaju o Bogu: metafizičku i religioznu. Metafizička spoznaja, koja pomoću načela uzročnosti zaključuje na egzistenciju Boga (tradicionalni dokazi), vodila bi samo do sigurnosti o nekom „prarazlogu bitka", a ne do sigurnosti o Bogu kao osobi, o Bogu ljubavi, o „Bogu religiozne sviesti". Do te sigurnosti vodi religiozna spoznaja. U čovjeku je naime takozvana religiozna datost, nešto, što se ne može svesti na jednostavnije elemente. Religiozni se čin određuje, kako to traži fenomenološka metoda, po njegovoj intencionalnoj upravljenosti, to jest po predmetnom sadržaju, na koji je on upravljen i po kojem dobiva svoj smisao. U ovom slučaju je to Bog kao absolutno osobno biće. Dokazi metafizičke spoznaje značili bi „petitio principii", kad bi se njima htjelo dokazati obstojnost Boga kao absolutno-osobnog bića. U promatranju „nedostatnosti" ili „nenuždnosti", tako izvodi Scheler, čovjek proživljava svoju „ovisnost" ili „stvorenost", a taj je pojam neka simbolička relacija, tako da su ujedno dana oba termina: stvoreni subjekt i nestvorena (absolutna, neovisna) bitnost. Prema tome ili imamo pravo religiozno promatranje ili se krećemo u krugu.

Ne trebamo se ovdje upustiti u pobijanje tih misli, koje su uvjetovane neizpravnim shvaćanjem logičke strukture tradicionalnih dokaza kao i uobće neopravdanim zabacivanjem primata metafizičke spoznaje. Ipak je potrebno, da imamo pred očima osnovni stav fenomenološke filozofije, jer se inače ne mogu izpravno razumjeti Schelerove misli.

---

phänomenologischem Gottesbegriff. (Philosophisches Jahrbuch. 45, 1932, str. 203 do 213.) Fenomenološka filozofija. (Hrvatska smotra. 7, 1939, str. 235—244.) Z. Mićić, Fenomenologija Edmunda Husserla. Studija iz savremene filozofije. Beograd 1937.

[13] M. Scheler, Vom Ewigen im Menschen. Erster Band: Religiöse Erneuerung[2]. Leipzig 1923 (prvo izdanje: Leipzig 1921). — E. Przywara, Religionsbegründung. Max Scheler — J. H. Newman. Freiburg i. Br. 1923. J. Geyser, Max Schelers Phänomenologie der Religion. Freiburg i. Br. 1924. H. Lennerz, Schelers Konformitätssystem und die Lehre der katholischen Kirche. Münster i. W. 1924. H. Newe, Die religiöse Gotteserkenntnis und ihr Verhältnis zur metaphysischen bei Max Scheler. Würzburg 1928. G. Kraenzlin, Max Schelers phänomenologische Systematik, Mit einer monographischen Bibliographie Max Scheler. Leipzig 1934.

Fenomenološka filozofija

Husserl tvrdi, da se filozofija dosad nije razvila u pravu nauku ili strogu znanost, jer nije poznavala ni svoj predmet ni svoju metodu. Između njenog predmeta i njene metode vlada taj odnos, da se njen predmet upravo određuje njenom metodom. Prava filozofijska metoda mora biti „fenomenološka". Što to znači? U odgovoru na to pitanje sastoji se osnovna potežkoća svega filozofiranja. Fenomenologija je naime nauka o „fenomenima" ili pojavama, ali ona radi o njima u naročito modificiranom smislu. Ona ne radi, kako bi se u prvi mah moglo činiti, o jednostavnom opisivanju psihičkih doživljaja: o činjenicama i o stvarnom zbivanju. Naprotiv, fenomenologija treba da bude nauka, koja se nikako ne bavi „činjenicama", već koja mora imati tu jedinu zadaću, da ustanovi „spoznaje bitnosti": ona je „apriorna" odnosno „eidetska" nauka ili — kako Husserl često pleonastički kaže — „eidetische Wesenswissenschaft". Treba napomenuti, da Husserl izbjegava rieči „a priori" i „a posteriori", jer s pravom drži, da su one terminološki višeznačne, a uz to i poviestno obterećene. Njegovim izrazom „eidetski" treba da je iztaknut osnovni značaj čiste fenomenologije. U čemu se sastoji taj značaj? U tom, da fenomenologija ne radi o ontološkom smislu stvari, već jedino pita, kako se stvari (ili ono, o čemu sudimo bilo na koji način) konstituiraju u našoj sviesti. Fenomenologija drugim riečima pita, kako postajemo sviestni onoga, o čemu sudimo i što nam je u sviesti „originarno dato". Ona izpituje polje transcendentne čiste sviesti, i to „čisto deskriptivno" i „u čistoj intuiciji", čime je na dva načina, ali u istom smislu naglašena takozvana originarna samodatost predmeta. Osnovno je pravilo fenomenologije ovo: Ne služiti se ničim drugim osim onim, što možemo eidetski učiniti jasnim na samoj sviesti. Fenomenološko izpitivanje ima naime tu svrhu i zadaću, da pojmovno ili terminološki odredi ono, što je sadržano u čistoj sviesti.

U shvaćanju fenomenologije kao prave filozofije Husserl pokazuje izvjestno srodstvo s Descartesom, Leibnizom i Spinozom. Kao ovima, tako i njemu imponiraju matematika i geometrija kao egzaktne nauke, koje dokazuju svoje teoreme pravom jasnoćom i absolutnom sigurnošću. Dugogodišnjim proučavanjem matematičkih problema došao je Husserl do uvjerenja, da bi jedino neki analogon matematici mogao spasiti znanstvenost filozofije. Iz tog je razloga nastojao izgrađivati fenomenologiju kao „eidetsku" znanost, to jest kao znanost, koja ne vodi računa o egzistencialnim sudovima i o izkustvu kao takvom, nego koja se bavi samo čistim bitnostima pojedinih stvari.

Za utvrđivanje ili dokazivanje prvih principa ne dolazi u obzir izkustvo, ma da jedno od osnovnih načela fenomenologije glasi, da se treba vratiti na same stvari. To će reći, da treba početi s takozvanom fenomenološkom „epohē", to jest sa sferom čistih sadržaja naše sviesti. Tim je naglašena potreba jednog naročitog osnovnog stava pri fenomenološkom izpitivanju, koji se razlikuje od stava, što ga čovjek zauzima u ostalim naukama. Do njega se dolazi „eidetskom redukcijom", procesom, kojim se stavljaju u zagrade sudovi o egzistenciji i sve ono, na što se sudovi u ontološkom smislu odnose. Tim se po Husserlu ne nieče egzistencija, kako to čini sofist, niti se o njoj sumnja, kako bi htio skeptik, nego se čovjek jednostavno poziva na jedno naročito, baš „fenomenološko" stanovište: s tog stanovišta nije moguće suditi o prostorno-vremenskoj egzistenciji, sve je stavljeno u zagrade odnosno izvan snage i važenja. Izvođenjem „eidetske redukcije" fenomenolog se odriče svakog znanstvenog i naravno-spontanog suda

te bez ikakve predrazsude jednostavno promatra i opisuje svoju sviest u napried spomenutom modificiranom smislu, to jest kao polje transcendentalnog izkustva. Različni nazivi, kao „phänomenologisches Residuum", „reines Bewusstsein", „transzendentales Bewusstsein", „Bewusstseinsapriori" i slično, označuju predmet, o kojem radi fenomenologija. Taj predmet za fenomenologa nije abstraktan pojam, nego je sadržaj naročite konkretnosti, sadržaj, koji navodno ima veću savršenost nego ovaj naš izkustveno pristupačni sviet. Zadaća je fenomenologa, da se uživi u taj novi sviet sviesti i da pronađe novi stil znanstvene metodologije. Husserl drži, da je „čista intuicija" osnovni princip spoznavanja, koji se ne može dokazati iz drugog izvora. To je princip svih principa, po kojem jednostavno prihvaćamo stvari u njihovoj originarnoj samodatosti, i to strogo u onim granicama, u kojima se stvari same pokazuju. U tom se konačno i sastoji zadnje opravdanje spoznaje kao takve. „Čista intuicija" i „čista deskripcija" imaju odprilike isto značenje: to su sinonimni izrazi za direktno izkustvo.

Fenomenologija kao d e s k r i p t i v n a m e t o d a u pravom značenju te rieči ima svoju trajnu vriednost. Kao takva vodila je ona do pobjede nad psihologizmom, kao što njena zornost u prikazivanju uobće vodi do produbljivanja i oživljavanja problema. Međutim kao t e o r i j a ili „prva filozofija" fenomenologija znači neku neodređenu i neshvatljivu sredinu između objektivizma i idealizma. Ona govori o „imanentnoj transcendenciji" kao nekoj sredini između konkretno-egzistentnog i abstraktnog reda. „Eidetska redukcija" imala bi nadomjestiti aristotelsko-tomističku abstrakciju, koja se neopravdano zabacuje. Uostalom, danas je fenomenologija kao teorija skoro sasvim napuštena. Fenomenološki se pokret razvio u dva pravca: u pravcu metafizike (Heidegger: zastupnik nihilističke metafizike[14]), i u pravcu deskriptivne metode (samo što se zastupnici tog pravca zbog „teoretskih" ili „apriornih" momenata prilično razilaze).

6. Iracionalistički sentimentalizam

U svojoj kritici čistoga uma nastojao je Kant pokazati, da ne vriede tradicionalni metafizički dokazi, kojima skolastička filozofija obično dokazuje egzistenciju Boga. Kantov stav mogli bismo ukratko ovako formulirati: prvo, Kant sumnja u logičku izpravnost tih dokaza; drugo, Kant ne vidi njihovu nuždnu sigurnost; treće, Kant misli, da je svojom teorijom spoznaje razorio same temelje tih dokaza. Prema tome on je u pogledu racionalne ili teoretske spoznaje o Bogu zastupao čisti agnosticizam, dok je putem praktičnog uma zahtievao obstojnost Božju kao nuždan preduvjet za to, da moralni poredak može imati neki pozitivni smisao. Taj n e g a t i v n i element Kantove kritike, naime racionalno-teoretski agnosticizam, prihvatili su takoreći svi moderni filozofi, prije svega filozofi liberalnog protestantskog bogoslovlja i modernizma.

---

[14] Poredi moj prikaz: Egzistencijalna filozofija. Kratak uvod u njenu osnovnu problematiku. Zagreb 1937. A. D e l p, Tragische Existenz. Zur Philosophie Martin Heideggers. Freiburg i. Br. 1935.

Još danas je u tom pogledu Kantov autoritet kod njih tako velik, da se oni jednostavno pozivaju na njegovu destruktivnu kritiku, a da sami ili uobće već ni ne pitaju za mogućnost racionalne spoznaje Boga ili naprosto ponavljaju Kantove prigovore protiv metafizičkih dokaza[15]. Osim toga treba imati na umu, da je po Lutherovu shvaćanju razum u sadašnjem stanju uslied iztočnog grieha nesposoban, da nam zajamči strogu sigurnost o Bogu.

Valjalo je dakle tražiti novo opravdanje sigurnosti o Bogu. Međutim u određivanju tog p o z i t i v n o g elementa filozofi se veoma razilaze. Svakako jednodušno naučavaju, da do sigurnosti o Bogu ne dolazimo razumom, već srdcem ili čuvstvom (sentimentum), to jest „religioznim izkustvom" ili „religioznim doživljavanjem". Ukoliko se radi o ne-razumnom temelju sigurnosti o Bogu, imamo neki i r a c i o n a l i z a m.

Pojam „iracionalnog" može imati više značenja. S obzirom na odnos prema razumu (ratio) nešto može biti aracionalno ili antiracionalno, a pod drugim vidom podrazumno ili nadrazumno. — A r a c i o n a l n o je sve ono, što po svojoj vlastitosti ne odgovara razumu. Tako je na pr. osjetilno opažanje čin takve naročite sastavine, da ne odgovara naravi i svojstvima razuma: osjetilno opažanje nije svojstven čin razuma, ono nije racionalan čin, nego nešto a-racionalno. A n t i r a c i o n a l n o je ono, što se direktno protivi razumu ili što je u otvorenoj opreci s razumom, kao na pr. teoretsko proturiečje (četverokutan krug, željezno drvo). — Druga podjela na podrazumnu i nadrazumnu stvarnost vodi računa o različnom stupnju savršenosti izvjestnog sloja zbiljnosti, pri čemu ljudski razum služi mjerilom. Tako se sve vegetativno i fiziološko zbivanje u čovjeku može nazvati p o d r a z u m n i m, jer ne dosiže strukturnu savršenost razumskih čina. Svako božansko zbivanje naprotiv treba nazvati n a d r a z u m n i m, jer ono daleko nadilazi savršenost naših razumskih čina.

„I r a c i o n a l n o" uzima se obično kao kolektivan izraz za sva izložena značenja, no u njemu skoro uviek prevladava značenje čuvstveno proćućenih doživljaja kao prvog vrela sigurnosti. Ono se zato najviše približuje pojmu „aracionalnog", a trebalo bi da bude nadomjestak za razum i za razumsku spoznaju.

---

[15] F. M. R i n t e l e n, Wege zu Gott. Eine kritische Abhandlung über das Problem des Gotterfassens in der deutschen protestantischen Theologie der Nachkriegszeit. Würzburg 1934. — U novije vrieme i kantovski orientirani mislioci sve više uviđaju nedostatnost Kantove kritike. Poredi: E. P f e n n i g s d o r f, Der kritische Gottesbeweis. München 1938. Zatim vidi moju knjigu: Misli o Bogu i religiji. Zagreb 1942, str. 3—5.

Prema strogoj znanstvenoj terminologiji čuvstvo označuje takve naročite doživljaje, kojima čovjek proživljava svoje vlastito konkretno duševno stanje. Ono je kao reaktivni izraz ukupnog razpoloženja subjekta. U psihologijskom pogledu pojam čuvstva još nije dovoljno izpitan i razjašnjen. Ali toliko ipak sigurno znamo, da se čuvstvo bitno razlikuje od drugih duševnih doživljaja, naročito da se sadržaj čuvstva bitno razlikuje od drugih duševnih sadržaja, na pr. od opažajnih ili misaonih. Dok ovi obogaćuju čovjeka izvjestnim znanjem, dotle je čuvstvo čisto reaktivni doživljaj. Dok su opažanje i mišljenje kao čini „intencionalnog značaja“, to jest upravljeni na neki predmetni sadržaj, dotle čuvstvo nije upravljeno van na neki „predmet“, nego samo nekako predpostavlja ili uključuje stanovitu spoznatu vriednost, koja je na bilo koji način svjestita.

Nazori

Kako je već ukratko spomenuto, iracionalistički sentimentalizam ima svoj korien u bogoslovskoj nauci protestantizma, u nauci o radikalnoj izopačenosti ljudskog razuma poslije iztočnoga grieha. I Kant je kao „filozof protestantizma“ zastupao mišljenje, da razum uobće nije nadležan suditi o pitanju Boga. Materialistički sustavi 18. i 19. stoljeća pretjerano su izticali razum, ali su upravo pozivom na razum niekali obstojnost Boga i opravdanost religije. Kao reakcija na to nastao je iracionalistički sentimentalizam. To je u načelu stanovište onih mislilaca, koji su htjeli mimoići problematiku „razumske spoznaje o Bogu“. Tražili su novi temelj sigurnosti o Bogu.

Stariji predstavnici protestantizma branili su mišljenje, da Bog djeluje u duši i da se zato u duši rađa osjetna sigurnost o obstojnosti Božjoj (poredi njihovu bogoslovsku nauku o inspiraciji pojedinaca za razumievanje smisla sv. Pisma). Ova je sigurnost posve osobne ili subjektivne naravi te stoga relativnog značaja.

Škotski filozof Toma Reid (1710.—1796.) u reakciji na Humeov skepticizam traži prvu sigurnost u „zdravom razumu“ (common-sense), što se ima razumjeti na ovaj način: temelji svakog znanja i svake sigurnosti sastoje se u nekim principima, koji nisu predmet jasne spoznaje ili uviđanja, nego se oni nameću ljudskom razumu sliepom nuždnošću, ali ipak tako odlučno, da ih razborit čovjek ne može niekati.

Friedrich Heinrich Jacobi (1743.—1819.) je sebe nazivao „einen Heiden mit dem Verstande, einen Christen mit dem Gemüt“, čime je želio naglasiti, da bi morao biti poganin ili ateist, kad bi sliedio glas razuma, ali da je kršćanin, ukoliko se ravna po zahtjevima srdca ili ćudi. Srdcem smo osvjedočeni o obstojnosti Božjoj, jer je Bog tako na-

zočan u ljudskom srdcu, kao što su nazočne stvari ovoga svieta preko izvanjskih osjetila: srdce ima tako neposredno izkustvo Boga, kao što naša osjetila neposredno dosižu svoje predmete. Ma da je naše uvjerenje o Bogu sliepo, ono je ipak sigurno. Razlog toga uvjerenja ne možemo razumom shvatiti ili uvidjeti (Gefühlsglaube).

Friedrich Ernst Daniel Schleiermacher (1768.—1834.) traži izvor sigurnosti o Bogu u duševnom izkustvu, za koje kaže, da je „Gefühl des Universums“ (osjećaj svemira), „Sinn und Geschmack fürs Unendliche“ (smisao i ukus za bezkonačno), „am Busen der unendlichen Welt liegen“ (ležati na grudima bezkonačnog svieta), „seiner Beschränktheit sich bewusst werden“ (postati sviestan svoje ograničenosti), „schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl“ (čuvstvo podpune ovisnosti) i t. d.[16].

Modernizam (Loisy, Tyrell i drugi) poziva se u različnim variacijama na osnovne principe agnosticizma, imanentizma i evolucionizma. Općenito prihvaća Kantovu kritiku o vriednosti spekulativne spoznaje te naučava, da razumom ne možemo dokazati egzistenciju Božju. No dok je Kant priznao egzistenciju Božju kao postulat „praktičnog uma“, modernizam ide u tom pogledu još mnogo dalje, i to dalje u tom smislu, što vjera nikako ne bi ovisila o razumu, nego bi bila stvar čuvstva, religioznog instinkta, podsviesti i sl.[17].

U svom djelu „Das Heilige“ zastupao je nedavno Rudolf Otto novi oblik iracionalizma, koji se u različnom pogledu slaže s iznesenim mišljenjima. Po njemu bi „numinozno“ (od rieči numen, božanstvo) kao iracionalni činbenik imalo biti sastavni dio pojma o Bogu. „Numinozno“ je predmet naročite religiozne čuvstvene intuicije (Ahndung). Religiozno je čuvstvo neka apriorna kategorija u nama. Da bi nastala „kompleksna kategorija svetoga“, to jest da bi nastao podpuni pojam o Bogu, treba to „iracionalno-numinozno“ oblikovati racionalnim pojmo-

---

[16] F. Schleiermacher, Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. Berlin 1799. Prvo je izdanje izašlo anonimno. Vjerno novo izdanje prvotnog teksta priredio je R. Otto, Göttingen [5]1926. Poredi str. XVII do XXXIV. — W. Thimme, Ist das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl das religiöse Grundgefühl? (Zeitschrift für Theologie und Kirche. Neue Folge. 1, 1920, str. 124—139.) Isti, Gottesgedanke und schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl in Schleiermachers Glaubenslehre. (Isti časopis. 8, 1927, str. 365—375.)

[17] A. Gisler, Der Modernismus. Dargestellt und gewürdigt[4]. Einsiedeln 1913. — Đ. Gračanin, Ciljevi i putevi modernizma. Povodom smrti Alfreda Loisy-a; njegove osnove i njegove ideje. (Bogoslovska smotra. 28, 1940, str. 241 do 268.)

vima (taj se proces zove „schematisieren“). Pravi pojam o Bogu nastaje kao jedinstvo iracionalnog i racionalnog elementa[18].

U iracionalistički sentimentalizam upada u mnogom pogledu i Edouard Le Roy, naročito ukoliko misli, da Boga ne možemo dokazati, nego da ga „odkrivamo“ ili „nalazimo“ u dubinama naše volje, zapravo u podsviestnim slojevima našeg bitka[19].

Neodrživost iracionalističkog sentimentalizma

Sve se teorije iracionalističkog sentimentalizma osnivaju na krivoj predpostavci, da je ljudski razum nesposoban spoznati nadizkustvene ili metafizičke istine. Međutim, ukoliko se u noetici i ontologiji opravdava mogućnost prave metafizičke spoznaje, utoliko pada i osnova, prema kojoj i na kojoj gradi iracionalistički sentimentalizam.

Direktno je pobijanje iracionalističko-sentimentalističkih sustava u sliedećem:

1. Sigurnost, koja bi imala svoj prvi temelj i svoje zadnje opravdanje u nekom čuvstvu, bila bi izprazna. Razlog je u tom, što je čuvstvo po bîti svojoj nešto subjektivno i relativno, što uviek ili već predpostavlja ili barem uključuje (kao natura prius) nešto drugo, naime neku na bilo koji način spoznatu vriednost. Zato se na čuvstvu ne može temeljiti objektivna i absolutna sigurnost.

2. Religiozno izkustvo ili religiozno doživljavanje može u nama biti izazvano ili neposrednim utjecajem Božjim ili bilo kojim stvorenim podražajima ili poticalima. Prema tome „religiozno izkustvo“ kao takvo još ne daje pravo na tvrdnju, da Bog djeluje u nama ili da možemo imati sigurno uvjerenje o njegovoj egzistenciji.

3. Najnovija psihologijska iztraživanja u duhu „würzburžke škole“ pokazala su, da uobće nema takozvanih osnovnih ili jednostavnih religioznih čuvstava. Značajno je, da je baš protestantski psiholog i bogoslov Karl Girgensohn prema svrhovito preinačenoj metodi psihologije mišljenja pokazao, da se religija nikad ne sastoji iz samih čuvstava, nego da svaki religiozni doživljaj uključuje kao bitnu komponentu jedan pravi intelektualno-misaoni čin, koji je obavijen različitim čuvstvima ili koji ima različitih čuvstvenih primjesa.

---

[18] R. Otto, Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen[23]. München 1936 (prvo izdanje: 1917). — J. Geyser, Intellekt oder Gemüt? Eine philosophische Studie über Rudolf Ottos Buch „Das Heilige“. Freiburg i. Br. 1922.

[19] E. Le Roy, Le problème de Dieu. Paris 1929. — R. Jolivet, A la Recherche de Dieu. Notes critiques sur la Théodicée de M. Edouard Le Roy. Paris 1931 (u Archives de Philosophie, VIII, 2).

4. Novija etnološka iztraživanja (poredi radove W. Schmidta i njegove škole) jasno pokazuju, da je u religioznosti primitivnog čovjeka uistinu sadržan neki intelektualni činbenik, to jest da je primitivni čovjek mogao misliti uzročno te da je na taj način mogao doći do dosta izpravnog pojma o Bogu. Njegova religioznost zato nije morala prvo biti iracionalna, kao da bi tek postepenim razvitkom polako nastalo izpravno shvaćanje Boga. Naprotiv, različni se iracionalni stadiji pokazuju više kao znakovi neke religiozne dekadencije.

5. Niti je moguće pozivati se na „mistično doživljavanje“ kao prvi temelj sigurnosti o Bogu. Jer ne samo da su ti doživljaji nadnaravnog značaja, nego bi spoznaja Boga na taj način izpala kao „privilegij“ nekolicine izabranika, a ne bi se moglo govoriti o obćenito mogućem prilazu božanstvu.

7. Dialektičko bogoslovlje

Logičkim posljedkom iracionalističkog sentimentalizma može se donekle smatrati stanovište „dialektičkog bogoslovlja“, što ga zastupaju Karl Barth, Emil Brunner, Ed. Thurneysen, Friedr. Gogarten, Rud. Bultmann i drugi, koji se u pojedinostima međusobno prilično i razilaze. Ne radi se o tom, da je taj pravac baš i u poviestnom pogledu nastao kao posljedica iracionalističkog sentimentalizma, ali je ipak značajno, da dialektičko bogoslovlje već ne traži nikakvu spoznajnu sigurnost u samom čovjeku, nego naprosto očekuje „nagovor“ Božji u objavi. Čovjek odgovara „vjerom“ kao činom, koji ne znači spoznajnu jasnoću, nego životno usuđivanje, koje ipak nije riziko, jer ne može biti promašeno, pošto je ono djelo samoga Boga u nama.

„Dialektičko“ je to bogoslovlje u tom smislu, što bi se predmet bogoslovlja mogao odrediti samo u obliku oprečnih tvrdnja i što bi svako razpravljanje o Bogu značilo dialog s Bogom.

Kako se vidi, dialektičko bogoslovlje u načelu znači negaciju svake naravne spoznaje o Bogu. Razlog je u protestantskoj nauci o radikalnoj izopačenosti ljudske prirode poslije iztočnog grieha i u Kalvinovoj nauci o predestinaciji, po kojoj je Bog odlučio neke ljude spasiti, a druge osuditi. To su bogoslovske zablude. U filozofijskom pogledu dialektičko bogoslovlje krivo pretjeruje transcendenciju Boga, ukoliko nieče analogiju Boga i stvorova: Bog je „sasvim drugčiji“.

LITERATURA

M. Liberatore, Della conoscenza intellettuale. 2 svezka (za naše probleme poredi prvi svezak). Roma 1857 i 1858. — G. C. Ubaghs, Essai d'idéologie ontologique, ou considérations philosophiques sur la nature de nos idées et sur l'ontologisme en général. Louvain 1860. — A. Lepidi, Examen philosophico-theologicum de ontologismo. Lovanii 1874. — F. Klattenhoff, Die Gotteslehre des Malebranche in ihrem Verhältnis zur Gotteslehre des Descartes. Inaugural-Dissertation (Leipzig). Leipzig 1894. — G. Buschbell, Der Traditionalismus Bonald's. Eine Darstellung und Beurtheilung desselben. (Philosophisches Jahrbuch. 12, 1899, str. 32—49.) — V. Delbos, Étude de la philosophie de Malebranche. Paris 1924. — J. Henry, Le traditionalisme et l'ontologisme à l'Université de Louvain (1835—1865.) U godišnjaku: Annales de l'Institut Supérieur de Philosophie. Université de Louvain. 5, 1924, str. 41—150. Louvain-Paris 1924. — A. Adams, Die Grundgedanken der Philosophie de Bonalds. (Philosophisches Jahrbuch. 38, 1925, str. 140—154.) — U. A. Padovani, Vincenzo Gioberti ed il Cattolicismo. Una pagina nella storia moderna della Chiesa. Con documenti inediti. Milano 1927. — Z. Van de Woestyne, Notio ontologismi. (Antonianum. 3, 1928, str. 33—64.) — A. Fonck, Ontologisme. (Dictionnaire de théologie catholique. XI, 1. Paris 1931, stup. 1000—1061. — S. Deandrea, L'identità dell'essere e del conoscere nella Verità divina. (Angelicum. 15, 1938, str. 465—514.) — G. Bonomi, Il problema della conoscenza e l'ontologismo di Vincenzo Gioberti. (Rivista di filosofia neoscolastica. 33, 1941, str. 132—167.)

Treće poglavlje

APRIORNA SPOZNAJA BOŽJE OBSTOJNOSTI

1. Apriorno i aposteriorno dokazivanje

Budući da nemamo niti neposredne spoznaje niti neposrednog izkustva o egzistenciji Božjoj, to je naše sigurno uvjerenje o Bogu samo onda opravdano, ako se može objektivno valjano dokazati, da Bog uistinu postoji.

Dokazati znači opravdati istinitost nekog suda na taj način, da se pozivamo na neke istinite i sigurne sudove, iz kojih jasnom nuždnošću izvodimo istinit i siguran zaključak.

Dokazivanje uglavnom može biti apriorno i aposteriorno. Kod njihovog definiranja ili tumačenja treba uočiti posredni pojam (M), kojim se služimo kod dokazivanja[1].

Apriorno dokazivanje imamo onda, kad iz onoga, što je ontološki ili stvarno prije, izvodimo nešto, što je ontološki poslije. Tako na pr. kad od uzroka zaključujemo na svojstva učinka. Ista se stvar može formulirati i na ovaj način: ako je posrednik dokazivanja nešto, što je stvarno prije predikata, koji se u zaključku pririče subjektu, onda je dokazivanje apriorno. Ili ovako: predikat zaključka stvarno ovisi o posredniku. Na pr.: čudo (S) je moguće (P), jer je Bog svemoguć (M). — Apriorno se dokazivanje dieli na fizičko i na metafizičko dokazivanje: u prvom se slučaju posrednik fizički ili stvarno razlikuje od predikata, kao kad tvrdimo, da postoji red u svietu, jer postoji upravljač svieta (M); u drugom slučaju te razlike nema, kao kad iz duhovnosti (M) duše dokazujemo njenu bezsmrtnost.

Aposteriorno dokazivanje imamo onda, kad iz onoga, što je ontološki ili stvarno poslije, izvodimo nešto, što je ontološki prije. Tako na pr. kad od učinka zaključujemo na uzrok. Ili drugčije: ako je posrednik dokazivanja nešto, što je stvarno poslije predikata, koji se u zaključku pririče subjektu, onda je dokazivanje aposteriorno.

---

1 Pojmovi „a priori" i „a posteriori" ne upotrebljavaju se u filozofiji u stalnom značenju. To je vodilo do velike zbrke. Poredi na pr.: H. Fels, Was ist a priori und was ist a posteriori? (Philosophisches Jahrbuch. 38, 1925, str. 201—210 i 321—332.)

Ili ovako: posrednik stvarno ovisi o predikatu. Na pr.: čudo (S) je moguće (P), jer uistinu postoji (M).

Kao naročitu niansu apriornog dokazivanja možemo još spomenuti slučaj, u kojem je posrednik podpuno istovjetan s predikatom, samo što se u dokazivanju upotrebljava pod vidom, za koji se po našem načinu spoznavanja može smatrati, da je prije nekog drugog vida, pod kojim se isti predikat u zaključku pririče subjektu. Kao takav posrednik uzima se na pr. u sudu „Bog postoji" Božja bit kao sastavna oznaka subjekta „Bog", pa se iz nje dokazuje obstojnost Božja (predikat „postoji"). Svi oni, koji se služe takvim dokazivanjem, priznaju, da su u Bogu bit i obstojnost podpuno istovjetne te da tu ne može biti govora ni o fizičkom ni o metafizičkom prioritetu ili posterioritetu. To se dokazivanje zove „quasi a priori vel a simultaneo".

Apriornog dokaza za obstojnost Božju naprosto ne može biti, jer Bogom nazivamo baš ono biće, koje je u ontološkom redu prvo i o kojem ovise sva ostala bića. Pita se sad, da li je moguć onaj oblik dokaza, koji se zove „quasi a priori". U poviesti filozofije stvarno postoji dokaz, koji ima tu logičku strukturu (barem je to tradicionalno shvaćanje), a to je takozvani ontološki dokaz sv. Anzelma.

2. Ontološki dokaz

U Proslogionu govori sv. Anzelmo (1033. ili 1034.—1109.) o Bogu kao „onom od čega se ne može misliti veće".

Zar možda nema takva bića, jer „reče ludov (insipiens) u srdcu svome: nema Boga" (Ps. 13,1)? No zacielo, kad isti ludov čuje, što kažem, naime: nešto, od čega se ne da misliti veće, uviđa, što čuje; a što uviđa, u njegovu je uvidu, ako i ne uviđa, da ono jest. Jedno je naime, da je stvar u uvidu, a drugo je uviđati, da stvar jest. Jer kad slikar smišlja, što će stvoriti, tad mu je to u uvidu, ali postojanje slike ne uviđa, dok je još nije načinio. No kad je sliku naslikao, ujedno i uviđa, što je već načinio. I ludov će dakle morati da prizna, da ima bar u njegovu uvidu nešto, od čega se ništa veće ne da misliti: jer kad to čuje, uviđa; a sve što se uviđa, to je u uvidu. No zacielo ne može ono, od čega se ništa veće ne da misliti, biti samo u uvidu. Ako je naime samo u uvidu, može se misliti također u stvari (zbilji), a to je veće. Ako je dakle ono, od čega se ne da misliti ništa veće, samo u uvidu, onda je ono isto, od čega se ne može misliti ništa veće, nešto, od čega se nešto veće može misliti; no to zacielo ne može biti. Postoji dakle nesumnjivo nešto, od čega ne valja misliti ništa veće, i u uvidu i u stvari (zbilji). Može se dakle misliti nešto, o čemu se ne može misliti, da nije; a to je veće, negoli ono, o čemu se da misliti, da ne postoji. Kad bi se dakle o onome, od čega se ne da misliti veće, dalo misliti, da ne postoji, onda upravo ono, od čega se ništa veće ne da misliti, ne bi bilo ono, od čega se ništa veće ne da misliti; a to je nemoguće. Doista ima dakle nešto, od čega se ništa veće ne da

misliti, tako da se i ne može zamišljati neobstojnim: a to si ti, Gospođe Bože moj! (Proslogion 2—3)[2].

Tradicionalno je shvaćanje, da je sv. Anzelmo gornjim tekstom htio dati pravi filozofijski dokaz za egzistenciju Božju, ali tako, da je htio mimoići svako izkustvo te neposredno iz samog pojma o Bogu zaključiti na egzistenciju Božju. Jedino je dakle izhodište i jedina predpostavka tog dokaza sam pojam o Bogu. Bogom nazivamo ono biće, što je u ontološkom redu prvo ili što je u najizvornijem i najdubljem značenju bitak — prema terminologiji sv. Anzelma: „nešto, od čega se veće ne da misliti". Čak i ateist ima takav pojam o Bogu: ateist ne nieče pojam o Bogu, već jedino tvrdi, da taj pojam nema objektivne vriednosti ili da on nije objektivno ostvaren. No po samom pojmu Bog i za njega znači ono najviše biće, od kojeg se ne može misliti veće. Baš zato i upada u otvoreno proturiečje, kad s jedne strane u svom uvidu posjeduje pojam bića, od kojeg se ne da misliti veće, a s druge strane tvrdi, da taj pojam nema egzistencije. Jer time što tvrdi, da taj pojam nema egzistencije, daje drugom mogućnost da misli nešto veće: svaki onaj, koji pririče egzistenciju pojmu onoga, od čega se ne može misliti veće, misli nešto veće — jer je očito manje, kad se onom istom pojmu poriče egzistencija. Imati pojam bića, od kojeg se ne da misliti veće, i ujedno niekati njegovu egzistenciju, znači pravo proturiečje: ono, od čega se ne da misliti veće (afirmacija pojma!), je nešto, od čega se može misliti veće (ukoliko je negacija obstojnosti!).

Većina kritika zabacuje taj dokaz, držeći da se u njemu radi o neopravdanom prielazu iz čisto misaonog reda u red stvarnosti, iz logičkog reda u ontološki red. Anzelmovi izvodi pokazuju samo, da u pojmu o Bogu nuždno m i s l i m o i egzistenciju odnosno da pojam egzistencije treba smatrati bitnim sastavnim dielom pojma o Bogu. No to je samo abstraktni pojam egzistencije ili takozvana pomišljena egzistencija, koju ne smijemo naprosto zamieniti s konkretnom egzistencijom, koja je ostvarena zbiljski izvan našeg misaonog reda. Tako je u principu odgovorio već sam sv. Toma (S. th. I, q. 2, a. 1, ad 2).

---

[2] F. S. S c h m i t t, Proslogion. Bonnae 1931. U zbirci: Florilegium Patristicum, sv. 29. Ili: F. S. S c h m i t t, S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi opera omnia. I. Seccovii 1938. Gerberonovo izdanje: Migne PL 158. Za hrvatski prievod navedenog teksta poredi: P. V u k - P a v l o v i ć, Opravdanje vjere. O devetstotoj obljetnici rođenja Anselma Canterburyjskog. Zagreb 1933, str. 32—33. — A. K o y r é, St. Anselme de Cantorbéry. Fides quaerens intellectum, id est Proslogion, Liber Gaunilonis pro Insipiente atque Liber apologeticus contra Gaunilonem. Texte et traduction. Paris 1930.

U specialnom slučaju bića, od kojeg se ne može misliti veće, bio bi opravdan prielaz iz logičkog reda u ontološki red samo onda, kad bi pozitivna i objektivna vriednost tog pojma bila zajamčena apriorno, to jest neovisno o svakom izkustvu. Ali to je baš u pitanju, jer smo strogo vezani na naš način spoznavanja. Po našem načinu shvaćanja i mišljenja nije dosta, da naprosto fingiramo neki ne-kontradiktoran pojam, pa da imamo pravo uztvrditi njegovu pozitivnu i objektivnu mogućnost ili čak ostvarenost. Bezuvjetno je potrebno, da se taj pojam osniva na nekoj aktualnoj stvarnosti. Ta stvarnost u našem slučaju ne može biti sam Bog, jer to bi značilo, da imamo neposrednu spoznaju Boga (ontologizam), tako da bi njegovo dokazivanje postalo suvišnim. Prema tome se možemo pozivati samo na takvu stvarnost, koja je u ontološkom redu poslije Boga. I tako se onda više ne nalazimo u apriorno-pojmovnom redu, nego je cieli postupak aposteriornog značaja. Drugim riečima: ne oslanjamo se više na sam pojam o Bogu, nego i na izkustvo — a to je protiv Anzelmove predpostavke.

Kant je Anzelmov dokaz u smislu apriorno-pojmovnog dokazivanja nazvao „ontološkim dokazom“, a zabacio ga je zato, što po njegovu shvaćanju egzistencija nikad ne može biti sastavni dio neke bîti. Prema Kantovim empirističkim predrazsudama bilo bi proturiečno, da neka bit sadrži obstojnost kao sastavni element. Što o tom treba držati, vidjet ćemo poslije, kad budemo govorili o Kantovoj kritici tradicionalnih dokaza za egzistenciju Božju.

Redovnik Gaunilo, suvremenik sv. Anzelma, osvrnuo se u svom spisu „Liber pro insipiente“[3] na Anzelmove misli. On prigovara, što Anzelmo neopravdano prelazi od „shvatiti“ na „biti u uvidu“ te na „biti u stvari“. Da je Anzelmova argumentacija promašena, htio je pokazati i tim, što bi se inače moglo također zaključiti od pojma najsavršenijeg otoka, o kojem govori priča, na njegovu konkretnu ostvarenost.

Međutim u spisu „Liber apologeticus adversus respondentem pro insipiente“[4] upozorio je sv. Anzelmo na to, da se pojam „onoga, od čega se ne može misliti veće“, nikako ne smije izjednačiti s pojmovima ostalih stvari ili bića. U tom pravcu tvrdio je poslije na pr. i E. Gilson u obranu sv. Anzelma, da je čak proturiečan otok, od kojeg se ne bi dalo misliti nešto veće, jer je otok po svom pojmu nešto nesavršeno[5].

---

[3] U svim izdanjima Proslogiona prema 2. opazci pretiskan je i „Liber pro insipiente“.

[4] Izdanja kao u opazci 2.

[5] E. Gilson, La philosophie de saint Bonaventure. Paris 1924, str. 129.

Zanimljivo je, da je Anzelmov dokaz i u očima srednjovjekovnih skolastika bio vrlo prieporan[6]. Tako na pr. sv. Albert Veliki uobće nije zauzeo stav prema njemu. Sv. Toma Akvinski zabacio ga je. Branili su ga, iako s nekim manjim izmjenama, Aleksandar Haleški, sv. Bonaventura, Egidij Rimski, Ivan Duns Skot i drugi.

Kad imamo pred očima, da je sv. Anzelmo u svom spisu „Cur Deus homo" dao vrlo subtilna razlaganja, po kojima se uglavnom ravnala kasnija skolastička nauka o odkupljenju, onda nam se čini malo neobičnim, da je on u napried izloženom argumentu mogao napraviti tako krupnu pogrješku. Zato su već mnogi pokušali, da drugčije shvate i tumače Anzelmov dokaz[7]. Ta su opet tumačenja tako raznolika, da skoro ni jedno od njih nije vjerojatno.

A. Stolz u novije vrieme naginje mišljenju, da se kod sv. Anzelma uobće ni ne radi o filozofijskom dokazu za obstojnost Božju. Za opravdanje tog mišljenja važni su ovi momenti:

1. Anzelmova se terminologija „vere esse" obično uzima u smislu stvarnog egzistiranja. Po Stolzu je to krivo. Anzelmo se tim riečima očito služi u smislu Augustinove terminologije, po kojoj se one ne uzimaju u opreci prema „non esse", već tako, da naglasak leži na rieči „vere". Prema tome „vere esse" ima značenje stalnosti i nepromjenljivosti u opreci prema prolaznim stvarima ovoga svieta. Iz toga sliedi, da Anzelmo ne radi o obstojnosti Božjoj kao takvoj, nego o naročitom načinu Božjeg egzistiranja.

2. Anzelmov Proslogion nije filozofijski kompendij nauke o Bogu, nego je bitno bogoslovski spis: pokušaj da molitvom i spoznajom (razmišljanjem) vodi do mističnog doživljavanja Božje nazočnosti.

Stolz ne želi dati novo tumačenje Anzelmovog dokaza niti hoće apodiktički tvrditi, da njegov argument nije pravi filozofijski dokaz. Jedino naglašuje, da kod prosuđivanja ovog zamršenog pitanja treba bezuvjetno imati pred očima, da se Anzelmo služi Augustinovom terminologijom kao i da je Proslogion teološka cjelina, u kojoj pojedina poglavlja nemaju samostalnog, a nekoja čak ni zaokruženog značenja.

---

[6] C. Baeumker, Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des XIII. Jahrhunderts. Münster 1908, str. 296—317. A. Daniels, Quellenbeiträge und Untersuchungen zur Geschichte der Gottesbeweise im dreizehnten Jahrhundert. Mit besonderer Berücksichtigung des Arguments im Proslogion des hl. Anselm. Münster 1909.

[7] Poredi: A. Dyroff, Der ontologische Gottesbeweis des hl. Anselmus in der Scholastik. U knjizi: Probleme der Gotteserkenntnis. Münster i. W. 1928, str. 79—115. A. Kolping, Anselms Proslogion-Beweis der Existenz Gottes. Im Zusammenhang seines spekulativen Programms. Bonn 1939.

Uglavnom ipak naginje mišljenju, da se ne radi o naročitom filozofijskom dokazu[8].

U cieloj toj problematici, kako se čini, od presudne je važnosti činjenica, da je Gaunilo argumentaciju u Proslogionu shvatio u smislu samostalnog filozofijskog dokaza; osim toga je Gaunilo već onda upozorio na „ontološku" pogrješku. U polemici, koja se tim povodom razvila, mogao je i morao sv. Anzelmo naprosto izjaviti, da Gaunilo polazi od krive predpostavke, jer da se u Proslogionu uobće ni ne radi o pravom filozofijskom dokazu. Anzelmo toga nije činio, nego je branio svoj dokaz protiv iznesenih prigovora. A čini se, da eminentno bogoslovski značaj Proslogiona ni poslije svestranijeg iztraživanja ne će ništa mienjati na stvari.

Ontološki dokaz igrao je znatnu ulogu u poviesti filozofije. Branili su ga mnogi veliki mislioci. Ipak se nisu mogli složiti u pogledu njegove logičke strukture. Tako je na pr. već Ivan Duns Skot (oko 1266.—1308.) tražio jasniji oblik za Anzelmov pojam o onom, od čega se ne može misliti veće, da bi se jasno očitovala mogućnost tog pojma. U tom smislu kaže Skot: „potest colorari illa ratio Anselmi de summo cogitabili"; svoje razlaganje nadovezuje onda na pojam o Bogu, što ga opisuje ovako: „Deus est, quo cogitato sine contradictione majus cogitari non potest sine contradictione"[9].

Sv. Bonaventura (1221.—1274.) je očito branio ontološki dokaz. Kod toga je imao pred očima metodu i nauku sv. Anzelma, o kojem i ovisi[10]. Pozivajući se na dva važna mjesta — De Mysterio Trinitatis q. 1, a. 1 ad 12 i I Sent. d. 1, a. 3, q. 1 ad 2 — ističe B. Rosenmöller, da za dokazivanje kod sv. Bonaventure ne vriedi prigo-

---

[8] A. Stolz, Zur Theologie Anselms im Proslogion. (Catholica. 2, 1933, str. 1—24.) Isti, „Vere esse" im Proslogion des hl. Anselm. (Scholastik. 9, 1934, str. 400—409.) Isti, Das Proslogion des hl. Anselm. (Revue bénédictine. 47, 1935, str. 331—347.) Isti, Anselm von Canterbury. München 1937, str. 14—20. — Poredi također: A. Antweiler, Anselmus von Canterbury, Monologion und Proslogion. (Scholastik. 8, 1933, str. 551—560.) G. Söhngen, Die Einheit der Theologie in Anselms Proslogion. (Personal- und Vorlesungs-Verzeichnis Wintersemester 1938/39 der Staatl. Akademie zu Braunsberg.)

[9] I Sent. d. 2, q. 2, n. 32; vidi također n. 14. — Poredi: S. Belmond, Dieu. Existence et cognoscibilité. (Études sur la philosophie de Duns Scot. I.) Paris 1913. B. Landry, Duns Scot. Paris 1922, str. 288—289. Na ovo zadnje djelo odnosi se sliedeći članak: Z. Van de Woestyne, Un nouveau commentaire sur l'existence de Dieu d'après Duns Scot. (Ephemerides Theologicae Lovanienses. 2, 1925, str. 9—31.)

[10] Vidi: Z. Van de Woestyne, De indole anselmiana Theodiceae S. Bonaventurae. (Antonianum. 1, 1926, str. 6—23 i 180—204.)

vor o neopravdanom skoku iz logičkog reda u ontološki red. Bonaventura u duhu svoje nauke o spoznaji ne polazi od čistog pojma o Bogu u smislu aristotelovske abstrakcije, nego od ideje o Bogu, koja se nalazi u čovječjem duhu odnosno u njegovoj sviesti. Ta je ideja po koncepciji sv. Bonaventure po svojoj bîti realno očitovanje realnog bitka. Egzistencija, koja je kao subjekt već sadržana u samoj ideji, kao predikat se pririče subjektu — evo, to je logički smisao ontološkog dokaza. Radi se o logičkom sudu istovjetnosti, a taj sud očituje ontološku istovjetnost obstojnosti i bîti u Bogu[11].

Descartes (1596.—1650.) također na svoj način brani ontološki dokaz u četvrtom dielu spisa „Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences" (1637.):

Kad izpitujem pojam o savršenom biću, nalazim, da je u njemu uključena ili sadržana obstojnost. To vidim onom jasnoćom, kojom shvaćam matematičke ili geometrijske dokaze.

„... je voyais bien que, supposant un triangle, il fallait que ses trois angles fussent égaux à deux droits, mais je ne voyais rien pour cela qui m'assurât qu'il y eût au monde aucun triangle; au lieu que, revenant à examiner l'idée que j'avais d'un Être parfait, je trouvais que l'existence y était comprise en même façon qu'il est compris en celle d'un triangle que ses trois angles sont égaux à deux droits, ou en celle d'une sphère que toutes ses parties sont également distantes de son centre, ou même encore plus évidemment; et que, par conséquent, il est pour le moins aussi certain que Dieu, qui est cet être si parfait, est ou existe, qu'aucune démonstration de géométrie le saurait être"[12].

Skoro istim riečima izvodi Descartes u prvom dielu svog sustavnog glavnog djela „Principia philosophiae" (1644.), da naš razum mora jasno zaključiti ili priznati obstojnost najsavršenijeg bića, i to jednostavno zato, što vidi, da je u pojmu najsavršenijeg bića sadržana nuždna i vječna obstojnost:

---

[11] B. Rosenmöller, Religiöse Erkenntnis nach Bonaventura. Münster i. W. 1925, str. 20—21. Vidi također: E. Gilson, La philosophie de saint Bonaventure. Paris 1924, str. 119—140. — „Nam Deus sive summa veritas est ipsum esse, quo nihil melius cogitari potest: ergo non potest non esse nec cogitari non esse. Praedicatum enim clauditur in subiecto". Tako sv. Bonaventura u I Sent. d. 8, p. 1, a. 1, q. 2. „Item, nullus potest ignorare, hanc esse veram: optimum est optimum, seu cogitare, ipsam esse falsam; sed optimum est ens completissimum, omne autem ens completissimum hoc ipso est ens actu: ergo si optimum est optimum, optimum est. — Simíliter argui potest: si Deus est Deus, Deus est; sed antecedens est adeo verum, quod non potest cogitari non esse; ergo Deum esse est verum indubitabile." De Mysterio Trinitatis q. I, a. 1, n. 29.

[12] Discours de la méthode, 4. dio, prema izdanju, što ga je priredio P. Gaxotte, Paris 1931, str. 47.

„Considerans deinde inter diversas ideas, quas apud se habet, unam esse entis summe intelligentis, summe potentis et summe perfecti, quae omnium longe praecipua est, agnoscit in ipsa existentiam, non possibilem et contingentem tantum, quemadmodum in ideis aliarum omnium rerum, quas distincte percipit, sed omnino necessariam et aeternam. Atque ut ex eo quod, exempli causa, percipiat in idea trianguli necessario contineri, tres ejus angulos aequales esse duobus rectis, plane sibi persuadet triangulum tres angulos habere aequales duobus rectis: ita ex eo solo quod percipiat existentiam necessariam et aeternam in entis summe perfecti idea contineri, plane concludere debet ens summe perfectum existere.

Magisque hoc credet, si attendat nullius alterius rei ideam apud se inveniri, in qua eodem modo necessariam existentiam contineri animadvertat. Ex hoc enim intelliget, istam ideam entis summe perfecti non esse a se effictam, nec exhibere chimericam quandam, sed veram et immutabilem naturam, quaeque non potest non existere, cum necessaria existentia in ea contineatur"[13].

U ovom djelu ontološki dokaz stoji izpred aposteriornih dokaza, kao da mu Descartes pridaje posebnu važnost.

Međutim najobširnije govori Descartes o ontološkom dokazu u trećoj meditaciji spisa „Meditationes de prima philosophia, in qua Dei existentia et animae immortalitas demonstratur" (1641., a 1642. u novom i nešto proširenom izdanju). Tu se on prije svega poziva na svoj kriterij istine kao „obće pravilo", po kojem je istina sve ono, što shvaćamo jasno i razgovietno. Zatim traži razlog, zbog kojeg imamo pravo priricati obstojnost nekoj ideji. Pri tom nalazi, da postoji bitna razlika između pojma o Bogu i pojmova svih ostalih stvari. Razčlanjivanjem pojma „Bog" dolazi do sliedeće konstatacije: iz toga što postojim ja i što je u meni pojam o nekom najsavršenijem biću, to jest o Bogu, treba zaključiti, da se Božja obstojnost dokazuje absolutnom jasnoćom[14]. No odakle uobće imamo pojam o Bogu? Descartes krivo naučava, da se radi o „prirođenom pojmu" u strogom smislu rieči[15].

---

[13] Principia philosophiae, I, 14 i 15: Ch. Adam — P. Tannery, Oeuvres de Descartes. VIII. Paris 1905, str. 10.

[14] „... omnino est concludendum ex hoc solo quod existam, quaedamque idea entis perfectissimi, hoc est Dei, in me sit, evidentissime demonstrari Deum etiam existere." Tako u djelu: Meditationes de prima philosophia, med. 3. Prema izdanju C. Güttlera, koje je priređeno prema parižkom originalnom izdanju i prema prvom francuzkom prievodu, München 1901, str. 130.

[15] „Superest tantum ut examinem qua ratione ideam istam a Deo accepi, neque enim illam sensibus hausi, nec unquam non expectanti mihi advenit, ut solent rerum sensibilium ideae, cum istae res externis sensuum organis occurrunt, vel occurrere videntur; nec etiam a me efficta est, nam nihil ab illa detrahere, nihil illi superaddere plane possum, ac proinde superest ut mihi sit innata, quemadmodum etiam mihi est innata idea mei ipsius." Meditationes de prima philosophia, med. 3, prema navedenom izdanju C. Güttlera, str. 130—132.

Spinoza (1632.—1677.) je mislio, da se apriorno dokazivanje Božje obstojnosti u načelu može braniti na sliedeća dva načina:

1. Ako zamislimo da ne postoji Bog, to jest substancija kao biće absolutno neograničeno u savršenosti (Ethica I, 11), onda zastupamo proturiečje, jer bit substancije nuždno uključuje obstojnost (Ethica I, 7).

Odgovaramo: Spinoza se ovdje poziva na pojam, kojim je krivo definirao substanciju kao ono, što postoji ne samo u sebi, nego i od sebe. Osim toga neizpravno i neopravdano zamjenjuje takozvanu pomišljenu obstojnost ili čisti pojam obstojnosti s konkretnom egzistencijom.

2. Moći egzistirati je neka moć. Iz toga sliedi, da bit neke stvari ima to više snage za egzistiranje, koliko više ima realnosti. Zato biće absolutno neograničeno, Bog, mora imati neograničenu moć da egzistira, a ta moć ne može biti vezana ni na kakve uvjete. Zato Bog mora nuždno egzistirati (Ethica I, 11).

Odgovaramo: Sve to stoji u predpostavci, da pojam o absolutno neograničenom biću nije samo logička tvorba, nego da se on pozitivno temelji na nekoj stvarnosti. Dok se nalazimo u čisto logičkom redu, pojmovi „realnost" i „egzistencija" imaju izključivo abstraktno značenje, a ne smisao konkretno-fizičke ili stvarne obstojnosti, kako se uzima predikat „postoji" u zaključku ontološkog dokaza.

Leibniz (1646.—1716.) ističe, da je sv. Anzelmo prvi iznio ontološki dokaz, te da je Descartes na svoj način obnovio tu argumentaciju. On vidi slabost Descartesove argumentacije: „Continet aliquid pulchri haec ratiocinatio, sed est tamen imperfecta"[16]. Descartesovu argumentaciju trebalo bi upodpuniti: trebalo bi dokazati mogućnost najsavršenijeg ili nuždnog bića, to jest trebalo bi pokazati, da u pojmu najsavršenijeg ili nuždnog bića nije sadržano nikakvo proturiečje. U tom slučaju pojam o Bogu ne znači samo neku nominalnu definiciju, nego realnu definiciju. A pojam o najsavršenijem ili nuždnom biću stvarno ima taj „privilegirani" značaj, da je već samim tim što je moguć ujedno i egzistentan.

„Argumentum pro existentia Dei ab ipsa ejus notione sumtum, primus quantum constat, invenit proposuitque Anselmus Cantuariensis Archiepiscopus libro contra insipientem qui extat. Et passim examinatur a Scholasticae Theolo-

---

16 U spisu: Animadversiones in partem generalem Principiorum Cartesianorum, I, ad art. 14. Citirano prema: C. J. Gerhardt, Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz. IV. Berlin 1880 str. 358—359. — „... argumentum tamen non satis concludit, et jam ab Aquinate rejectum est." Tako u spisu: Meditationes de cognitione, veritate et ideis. Citirano prema Gerhardtovu izdanju: IV, str. 424.

giae scriptoribus, ipsoque Aquinate, unde videtur hausisse Cartesius, ejus studii non expers. Continet aliquid pulchri haec ratiocinatio, sed est tamen imperfecta (bilježka izdavača: U originalu dodano: indigetque supplemento). Res huc redit. Quicquid ex notione rei demonstrari potest, id rei attribui potest. Jam ex notione Entis perfectissimi seu maximi demonstrari potest existentia. Ergo Enti perfectissimo (Deo) attribui Existentia potest, seu Deus existit. Probatur assumtio: Ens perfectissimum seu maximum continet omnes perfectiones, ergo et existentiam, quae utique est ex numero perfectionum, cum plus majusve sit existere quam non existere. Hactenus argumentum. Sed omissa perfectione aut magnitudine potuisset formari argumentatio adhuc propior strictiorque hoc modo: Ens necessarium existit (seu Ens de cujus Essentia est Existentia, sive Ens a se existit), ut ex terminis patet. Jam Deus est ens tale (ex Dei definitione), Ergo Deus existit. Haec argumenta procedunt, si modo concedatur Ens perfectissimum seu Ens necessarium esse possibile, nec implicare contradictionem, vel quod idem est, possibilem esse essentiam ex qua sequatur existentia. Sed quamdiu possibilitas ista non est demonstrata, utique nec Dei existentiam tali argumento perfecte demonstratam esse putandum est. Et in genere sciendum est (quemadmodum olim admonui) ex definitione aliqua nihil posse tuto inferri de definito, quam diu non constat definitionem exprimere aliquid possibile. Nam si contradictionem occultam forte implicet, fieri poterit ut aliquid absurdum inde deducatur. Interim ex hac argumentatione praeclarum hoc discimus divinae naturae privilegium, ut si modo sit possibilis, eo ipso existat, quod in caeteris rebus ad existentiam probandam non sufficit. Tantum ergo pro Geometrica divinae existentiae demonstratione (bilježka izdavača: U originalu dodano: secundum hanc quidem viam) superest, ut possibilitas Dei accurata ad Geometricum rigorem severitate demonstretur. Interea vel hinc magnam fidem accipit existentia rei quae tantum indiget possibilitate; caeterum esse aliquam rem necessariam, aliunde constat vel ex eo quod existunt res contingentes"[17].

Leibniz nije dakle zabacio ontološki dokaz, nego je htio izpraviti Descartesovo dokazivanje. Svoj vlastiti dokaz formulirao je ukratko ovako: A k o j e n u ž d n o b i ć e m o g u ć e, o n d a o n o i p o s t o j i[18].

---

[17] Animadversiones in partem generalem Principiorum Cartesianorum, I, ad art. 14, prema Gerhardtovu izdanju: IV, str. 358—359.

[18] „... hoc discimus divinae naturae privilegium, ut si modo sit possibilis, eo ipso existat, quod in caeteris rebus ad existentiam probandam non sufficit." U spisu: Animadversiones in partem generalem Principiorum Cartesianorum, I, ad art. 14, prema Gerhardtovu izdanju: IV, str. 359. „Ainsi Dieu seul (ou l'Etre Necessaire) a ce privilege, qu'il faut qu'il existe, s'il est possible." Monadologia, 45, prema Gerhardtovu izdanju: VI, Berlin 1885, str. 614. „Hoc igitur est privilegium Entis perfectissimi, ut posito id esse possibile, statim existere, seu ut ex ejus essentia sive conceptu possibili sequatur existentia. Sed si rigorosa debet esse haec demonstratio, praedemonstranda est possibilitas." U spisu: De synthesi et analysi universali seu arte inveniendi et judicandi, prema Gerhardtovu izdanju: VII, Berlin 1890, str. 294. — Poredi također: C. B o y e r, De forma leibniziana argumenti ontologici. (Angelicum. 14, 1937, str. 302—310.)

Leibnizova je kritika opravdana, ukoliko traži r e a l n u definiciju Boga, ali je nedovoljna, ukoliko za realnu definiciju traži samo neproturiečnost pojma, koji se definira. Ta neproturiečnost znači tek čistu nutarnju mogućnost, koja je u načelu indiferentna prema egzistenciji. Što nije u sebi proturiečno, to može ili egzistirati ili ne-egzistirati. Kad se radi o ograničenim stvarima, egzistencija uviek ovisi o nekom izvanjskom uzroku. Njihova se prava ili realna mogućnost prema tome ne sastoji izključivo u tom, što po svom pojmu ne uključuju nikakvo proturiečje, nego u tom, što osim toga postoji uzrok, koji može da ostvari ili da privede u život nekontradiktorni sadržaj njihovog pojma. Naprotiv, kad se radi o Bogu, ne može biti govora o uzročnoj ovisnosti o nekom drugom biću, jer inače bismo to drugo biće nazvali Bogom. Ali obzirom na naš način spoznavanja ipak moramo imati neki „analogon" za ono, što u pogledu ograničenih ili stvorenih stvari znači obstojnost njihovog uzroka, to jest uzroka, koji je barem sposoban privesti ih u život. Upravo na obstojnosti takvog uzroka temelji se prema našoj spoznaji r e a l n a mogućnost neke bîti, koja je inače po svojoj nekontradiktornosti samo l o g i č k i moguća. Stoga i u slučaju Boga moramo njegovu nekontradiktornu bit (kako god je formulirali: nuždno biće, najsavršenije biće ili biće, od kojeg se veće ne može misliti) f u n d i r a t i u n e k o j r e a l n o s t i. Ne kao da tražimo ontičku ovisnost Boga o nekom drugom biću, već jedino da omogućimo spoznajni prielaz iz logičkog reda u ontološki red — ili, prema drugoj terminologiji, da omogućimo prielaz iz metafizičkog ili ontološkog reda u fizički ili egzistentni red. U tom smislu je svakako potrebna neka povezanost Boga s drugim konkretno egzistentnim bićima. No budući da je svako drugo biće u egzistentnom redu p o s l i j e Boga, to i samo realno fundiranje pojma o Bogu nuždno prima značaj a p o s t e r i o r n o g dokaza.

Leibniz kao da se zadovoljio time, da odkrije proturiečje u nekim prividno nekontradiktornim pojmovima. Iz takvih se pojmova dakako ne može ništa izvoditi. Ali sama nekontradiktornost još ne znači pozitivnu mogućnost — Leibniz je na pr. pokazao, da je pojam o najbržem kretanju u sebi proturiečan. Predpostavimo, da se neki kotač kreće najbržim kretanjem. Predpostavimo nadalje, da je neka žbica produljena preko periferije kotača. U toj bi se predpostavci kraj žbice brže kretao, nego na pr. neki čavao na samoj periferiji kotača. Kretanje čavla prema tome ne bi bilo „najbrže", kako bi moralo biti prema prvoj predpostavci. Pojam o najbržem kretanju znači dakle nešto ne-

moguće[19]. — Treba još dodati, da obratno sama neproturiečnost pojma ipak još ne znači pravu pozitivnu mogućnost.

Ako se želimo služiti pojmom o Bogu u svrhu dokazivanja, moramo taj pojam pozitivno opravdati: moramo pokazati njegovu izpravnost, to jest moramo pokazati ne samo njegovu neproturiečnost, nego i njegovu realnu mogućnost. Budući da svaka naša spoznaja polazi od predmeta, koji su pristupačni našim osjetilima, to se kod opravdanja izpravnosti našeg pojma o Bogu moramo pozivati na naše izkustvo: na nešto nebožansko. To stvarno i činimo u aposteriornim dokazima, gdje opravdavamo pojam o Bogu upravo time, što dokazujemo njegovu obstojnost. Zato ne vidimo, kako bi mogao služiti izhodištem samostalnog dokaza onaj isti pojam o Bogu, koji je u pogledu svog opravdanja zapravo predmet i rezultat aposteriornog dokazivanja. Vriednost ontološkog dokaza sastoji se izključivo u tom, što pokazuje absolutnu istovjetnost esencije i egzistencije u Bogu, dakako u predpostavci, da je pojam o Bogu kao najsavršenijem ili nuždnom biću stvarno opravdan. Stoga se čitavo dokazivanje zapravo odnosi na bit Božju, a ne na obstojnost Božju.

LITERATURA

Osim literature navedene u opazkama:

G. Runze, Der ontologische Gottesbeweis. Kritische Darstellung seiner Geschichte seit Anselm bis auf die Gegenwart. Halle 1882 (str. 6—7 navedene su ranije radnje, što su ih o istom predmetu pisali Walte, Bergmann, Fischer, Jahnke, Billroth, Veder, Franck, Hasse, Rémusat, Kayser, Jacob, Weymann, a koji izvješćuju o različnim oblicima ontološkog argumenta). — J. Körber, Das Ontologische Argument. Programm der kgl. bayr. Studienanstalt. Bamberg 1884. — B. Adlhoch, Der Gottesbeweis des hl. Anselm. (Philosophisches Jahrbuch. 8, 1895, str. 52—69 i 372—389; 9, 1896, str. 280—297; 10, 1897, str. 261—274 i 394—416.) Isti, Glossen zur neuesten Wertung des Anselmianischen Gottesbeweises. (Isti časopis. 16, 1903, str. 163—170 i 300—309.) Isti, Zur Beweiskraft des Anselmianischen Gottesbeweises. (Isti časopis. 21, 1908, str. 288—292.) Isti, Einige Glossen zu Baeumkers „Witelo". (Isti časopis. 23, 1910, str. 352—366.) Poredi: J. Geyser, Zum Beweise Gottes aus dem Begriff Gottes. Gegen Dr. P. Beda Adlhoch O. S. B. in Metten. (Isti časopis. 17, 1904, str. 92—99.) — O. Paschen, Der ontologische Gottesbeweis in der Scholastik. Aachen 1903. — M. Esser, Der ontologische Gottesbeweis und seine Geschichte. Inaugural-Dissertation (Bonn). Bonn 1905. Isti, Finden sich Spuren des ontologischen Gottesbeweises vor dem hl. Anselm? (Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie. 24, 1910, str. 293 do 303.) — J. Rüther, Der eleatische Gottesgedanke und das ontologische Argu-

[19] Meditationes de cognitione, veritate et ideis. Gerhardtovo izdanje: IV, str. 424.

ment. (Philosophisches Jahrbuch. 28, 1915, str. 200—211 i 344—372.) — A. Koyré, L'idée de Dieu dans la philosophie de St. Anselme. Thèse pour le doctorat de l'Université de Paris. Paris 1923. — J. Chr. Gspann, Der ontologische Gottesbeweis. (Philosophisches Jahrbuch. 41, 1928, str. 169—171.) — K. Barth, Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms. München 1931. — A. Faust, Der Möglichkeitsgedanke. Systemgeschichtliche Untersuchungen. Zweiter Teil: Christliche Philosophie. Heidelberg 1932 (str. 164—189). — D. M. Cappuyns, L'argument de saint Anselme. (Recherches de Théologie ancienne et médiévale. 6, 1934, str. 313 do 330.) — E. Gilson, Sens et nature de l'argument de saint Anselme. (Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen-âge. 9, 1934, str. 5—51.) — O. Samuel, Der ontologische Gottesbeweis bei Karl Barth, Immanuel Kant und Anselm von Canterbury. (Theologische Blätter. 14, 1935, stup. 141—153.) Isti, Über die Beweisbarkeit der Existenz Gottes. Konsequenzen des anselmianischen Beweisverfahrens. München 1936. — R. Allers, Anselm von Canterbury. Leben, Lehre, Werke. Übersetzt, eingeleitet und erläutert. Wien 1936. — L. Moncallero, Le fonti della teodicea di Sant'Anselmo d'Aosta. (Rivista di filosofia neo-scolastica. 29, 1937, str. 296—309.) — A. Rozwadowski, De argumento ontologico secundum doctrinam thomisticam. (Acta Pont. Academiae Romanae s. Thomae Aq. et religionis catholicae. Nova series, IV. Taurini-Romae 1938, str. 133—146.)

Četvrto poglavlje

APOSTERIORNA SPOZNAJA BOŽJE OBSTOJNOSTI

Ako je uobće moguće dokazati obstojnost Božju, onda je to moguće samo na taj način, da polazimo od nečeg, što nije sam Bog, dakle od nečeg, što je u ontološkom ili egzistentnom redu poslije Boga. Dokazi, izgrađeni na toj osnovi i u tom smislu, imat će prema tome značaj aposteriornog dokazivanja. Time dakako još nije rečeno, da će to dokazivanje ujedno imati značaj zaključivanja. Stoga ćemo morati posebno izpitati stanovište onih mislilaca, koji u dokazivanju obstojnosti Božje doduše polaze od nečeg „nebožanskog", ali zato ipak drže, da se sigurnost o obstojnosti Boga stiče spoznajnim činom, koji nije pravo silogističko zaključivanje.

1. Poviestne bilježke

Do vremena sv. Tome Akvinskog mogu se u poviesti filozofije razlikovati dva glavna pravca dokazivanja obstojnosti Boga: apriorni i aposteriorni pravac[1].

Apriorni pravac ima dva bitna oblika. Prvi je oblik zapravo neka neposredna spoznaja Boga. To se stanovište obično pripisuje neoplatonizmu, koji bi utoliko zastupao ontologizam. Tu se ne bi ni radilo o „dokazima", nego o nekoj prvoj spoznaji, u kojoj ili na temelju koje spoznajemo sve ostale stvari, kako je poslije izričito naučavao klasični sustav ontologizma. Drugi oblik polazi od čistog

---

1 Poredi C. van Endert, Der Gottesbeweis in der Patristischen Zeit mit besonderer Berücksichtigung Augustins. Freiburg i. Br. 1869. G. Grunwald, Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter bis zum Ausgang der Hochscholastik. Nach den Quellen dargestellt. Münster 1907. C. Baeumker, Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des XIII. Jahrhunderts. Münster 1908. A. Daniels, Quellenbeiträge und Untersuchungen zur Geschichte der Gottesbeweise im dreizehnten Jahrhundert. Mit besonderer Berücksichtigung des Arguments im Proslogion des hl. Anselm. Münster 1909. C. Henry, Histoire des preuves de l'existence de Dieu au moyen-âge jusqu'à la fin de l'apogée de la scolastique. (Revue thomiste. 19, 1911, str. 3—24 i 141—158.) J. Santeler, Der kausale Gottesbeweis bei Herveus Natalis nach dem ungedruckten Traktat de cognitione primi principii. Innsbruck 1930, str. 9—12.

pojma, što ga imamo o Bogu kao najsavršenijem biću, te iz njega nastoji izvoditi njegovu stvarnu obstojnost. To je klasični dokaz u Proslogionu sv. Anzelma, koji je od Kanta nazvan ontološkim dokazom.

Aposteriorni pravac pokazuje tri stadija razvitka. U prvom stadiju imamo zaključivanje iz „stupnjeva savršenosti", ali ne pomoću načela uzročnosti, već naprosto po uvjerenju, da naš razum videći nešto što je „manje ili više" dobro ne nalazi mira, dok ne misli nešto, što je „najviše" dobro — dakle mora postojati to najviše dobro. To je otprilike argumentacija u Monologiumu sv. Anzelma. Vidi se, da još prevladava utjecaj platonizma. U drugom stadiju sve više izčezava taj utjecaj i već se prikazuju pravi aposteriorni dokazi u smislu uzročnog zaključivanja, samo što je oblik dokazivanja u formalnom pogledu još prilično nesavršen. Kod samog dokazivanja još se ne razlikuje točno između obstojnosti kao takve i različitih svojstava Božjih. Uslied toga je u nekim slučajevima zanimanje više upravljeno na svojstva Božja, nego na obstojnost Božju, koja se nehotice predpostavlja. Tako je na pr. postupao Petar Lombardski († oko 1160.) u dokazu iz prolaznih stvari. U trećem stadiju nailazimo na klasični oblik aposteriornih dokaza, i to naročito kod sv. Alberta Velikog i kod sv. Tome Akvinskog. Baeumker razlikuje četiri glavna tipa aposteriornih dokaza: 1. Iz promjenljivosti stvari u svietu zaključuje se na obstojnost nekog nepromjenljivog bića. 2. Iz gibanja stvari u svietu zaključuje se na obstojnost nekog prvog nepromjenljivog bića, koje je uzrok svakog gibanja, ali koje se sâmo ne giblje. 3. Iz djelovanja tvornih uzroka uobće zaključuje se na obstojnost nekog prvog tvornog uzroka. 4. Iz toga što različne stvari na bilo koji način znače neku participaciju bitka, zaključuje se na obstojnost nuždnog bića. Tri zadnja tipa odgovaraju prvom, drugom i trećem „putu" sv. Tome. Osim ovih dokaza treba još spomenuti teleološki dokaz, koji je od uviek imao svoje posebno mjesto u poviesti filozofije[2].

Ma da su već srednjovjekovni skolastici prikazivali aposteriorne dokaze u klasičnim ili dotjeranim formulama, ipak je bio moguć neki napredak. Tiekom vremena trebalo je u obrani protiv napadaja različnih filozofijskih sustava na novi način opravdati spoznajnoteoretske temelje pojedinih dokaza. Osim toga morale su biti odstranjene različne „neodređenosti" u shvaćanju ili tumačenju onih pojmova, o kojima je ovisila dokazna snaga pojedinih argumenata.

---

[2] C. Baeumker, Witelo, str. 321—338.

2. Smisao i zadaća dokaza za obstojnost Boga

U pitanju o smislu i o zadaći dokaza za obstojnost Božju treba razlikovati njihovu teoretsku vriednost i njihov praktični uspjeh, to jest njihovu logičko-metafizičku vriednost i njihov psihologijski uspjeh. U konkretnom životu spoznavanje Boga nije tek neka obična teoretska spoznaja, nego je spoznaja egzistencialnog značaja, to jest spoznaja, kod koje se ne radi samo o tom, da hladno i eventualno bez stvarnog zanimanja primimo na znanje neku vriednost ili neku činjenicu, nego smo ujedno pozvani, da zauzmemo stav, koji cielom našem životu daje određeni pravac. Psihologijski se može vrlo lako dogoditi, da se ljudi i nehotice ili nesviestno zatvaraju dokazima, koji vode do uvida, da postoji Bog. Zato se traže stanovite duševne dispozicije, kao na pr. strahopočitanje, poniznost, čistoća — ukratko: ljubav prema istini, koja ne poznaje kompromisa. Prema nekim katoličkim bogoslovima je „vrlo nevjerojatno, da je ikad neki živi čovjek došao do uvjerenja o obstojnosti Boga izključivo na temelju nekog izrađenog dokaza", ali zato ipak priznaju, da se tim dokazima rješavaju sve one potežkoće, kojima se prigovara uvjerenju o obstojnosti Boga[3]. Svakako se ne smije gubiti iz vida, da su dokazi za obstojnost Božju imali veliko poviestno značenje. Svaka viša duhovna vriednost, tako izvodi A. Dyroff, koja je još sadržana u ne-teističkim sustavima, zapravo je posljedica i baština dokaza za obstojnost Božju. Osim toga bistrila se sviest o Bogu kod svih onih mislilaca, koji su se bavili navedenim dokazima[4].

Ta konstatacija naravno drugčije zvuči nego „uvjerenje" onih mislilaca-bezvjeraca, koji obično kažu, da tradicionalni dokazi za obstojnost Božju vriede samo za one, koji već i inače vjeruju. Oni tim žele naglasiti, da spomenuti dokazi po svojoj logičkoj strukturi ili po svojoj dokaznoj snazi uobće nisu od apodiktične vriednosti te da ne mogu premostiti onaj jaz, koji postoji između bezvjerstva i vjere, između ateizma i teizma. Protiv tog mišljenja treba izričito iztaknuti, da ne tražimo napried navedene „duševne dispozije" u tom smislu, kao da bi one imale nadomjestiti neki teoretski ili logički nedostatak, ili kao da bi morale povećati dokaznu snagu pojedinih argumenata. Mi ih zahtievamo samo kao nuždan uvjet, i to opet ne baš u smislu nekih pozitivnih vrjednota, nego u smislu „nezasliepljenosti": tražimo čovjeka, kome je istina sve!

---

[3] M. Schmaus, Katholische Dogmatik. I². München 1940, str. 91.

[4] A. Dyroff, Zur Frage der Gottesbeweise. (Philosophisches Jahrbuch. 52, 1939, str. 246 i 247.)

Dobro primjećuje J. de Vries, da je krivo, ako se misli, da dobro izrađeni dokazi moraju uvjeriti svakog onog, koji zna izpravno misliti. Neka se ne zaboravi, da je uvjerenje o obstojnosti Boga stvar, koja traži najveće i najdalekosežnije odluke od cielog čovjeka. Utoliko to uvjerenje nije stvar „izoliranog razuma", nego stvar cielog čovjeka. Zato nije u pravu ni racionalizam, koji precjenjuje ulogu razuma, ni iracionalizam, koji obezcjenjuje razumske momente pri stvaranju uvjerenja o obstojnosti Božjoj. Bez objektivno apodiktičkih razloga ne bi bilo opravdano uvjerenje, da postoji Bog. Ali zato ipak nije dosta, da logički izpravno i jezički jasno formuliramo dokaze. Prirođene dispozicije, odgoj, navike i mnoge druge nutarnje potežkoće mogu spriečiti, da se vidi prava dokazna snaga. Kad to vriedi općenito u svim pitanjima naziranja na sviet i u svim pitanjima ćudoređa i religije, koliko više mora vriediti ovdje, gdje se radi o najosnovnijem pitanju religije i naziranja na sviet! Ako neki dokaz strogo zaključuje, onda to znači samo toliko, da je istina njim logički zajamčena, ali nikako ne znači, da on i psihologijski sili na pristanak. Smisao znanstveno izrađenih dokaza zato ni ne može biti u tom, da oni moraju neposredno uvjeriti i bezuvjetno obratiti bezvjerce. Obično se vjernik njima služi, da opravda „razumnost" svoje vjere. A ta je razumnost stvarno opravdana, ako je u načelu moguće dokazati obstojnost Božju, i to objektivno-logičkom nuždnošću[5].

Neka se osim toga ne zaboravi, da su dokazi za obstojnost Božju metafizička pitanja. Dok nam na pr. u matematici ili geometriji predočbe mogu biti izvrstno pomagalo kod rješavanja težkih pitanja, u metafizici nas one više smetaju i obično samo vode do novih potežkoća. To je uostalom sasvim naravno. Jer nadizkustveni sadržaj kao predmet predočbe znači — nadizkustvo u izkustvenom obliku, to jest nadizkustvo prikazano po oznakama, kojih stvarno niti nema niti može imati.

---

[5] J. de Vries, Vom Sinn und logischen Aufbau der Gottesbeweise. (Scholastik. 15, 1940, str. 481—507.) Isto tako A. Brunner, Religiöses Erlebnis und Gottesbeweis. (Stimmen der Zeit. 137, 1940, str. 210—217.) Isti, Zur Frage nach der Grundlegung der Gottesbeweise. (Scholastik. 7, 1932, str. 187—207.) Isti, Der Aufbau der Erkenntnis und die religiöse Erkenntnis. (Scholastik. 10, 1935, str. 395—406.) L. Lercher, Über die Gewissheit der natürlichen Gotteserkenntnis. (Zeitschrift für katholische Theologie. 22, 1898, str. 89—108 i 193—211.) J. Straub, Gewissheit und Evidenz der Gottesbeweise. (Philosophisches Jahrbuch. 10, 1897, str. 23—33 i 297—309.)

3. Logička struktura aposteriornih dokaza

Metodički bi se moglo pitati, da li je uputno govoriti već ovdje o logičkoj strukturi aposteriornih dokaza, kad se još nismo upoznali s oblicima, u kojima se ti dokazi obično prikazuju. U predpostavci, da već poznamo pojedine oblike, lakše je shvatiti njihovu logičku strukturu; o tom nema sumnje. Ali s obzirom na veliku sličnost, što je imaju jedni dokazi s drugima, kao i s obzirom na prigovore, koji se u vezi s tim znaju iznositi, može biti koristno, i to upravo metodički, da već unapried vodimo računa o onom logičnom okviru, u kojem će se prikazivati pojedini dokazi. Strogo uzevši nije to nikakvo „anticipiranje"; ne govorimo o nečem, što bi bilo s a s v i m nepoznato. Takozvana logička struktura naime nije ništa drugo nego sama narav ili bit aposteriornog dokaza u smislu zaključivanja od učinka na uzrok. Kod samog izlaganja pojedinih dokaza opravdava se i njihova logička struktura; inače bi sve visilo u zraku. U čemu se sastoji to opravdanje? U tom, što se pokazuje, da zaključak n u ž d n o sliedi iz istinitih i sigurnih premisa.

Često se govori o metafizičkim, fizičkim i moralnim dokazima za obstojnost Božju. Ti nazivi mogu voditi do krivog uvjerenja, da se u različnim argumentima radi o metafizičkoj, fizičkoj ili moralnoj sigurnosti. Valja znati, da s v i aposteriorni dokazi, ukoliko uistinu vriede, vode do m e t a f i z i č k e sigurnosti. Razlog je u tom, što svi dokazi zaključuju pomoću načela uzročnosti, a to načelo ima obću objektivnu vriednost. Zakon, koji bi se odnosio samo na intramundane suvislosti, mogao bi doduše voditi do spoznaje nepoznatog bića, ali ipak samo do nekog bića intramundanog značaja, to jest do bića, koje bi i sâmo bilo uključeno u ovom svietu kao jedan njegov dio. To je i bez daljnjeg razumljivo, kad imamo pred očima zakone, do kojih se dolazi indukcijom. Međutim to isto vriedi i u pogledu onih apriornih zakona, koji se osnivaju na „kategorialnim" pojmovima bitka, na pojmu „ograničenog" bitka, a ne na pojmu bitka kao takvog; na pr. matematički zakoni.

S formalne strane su prema tome svi aposteriorni dokazi jednaki. Oni vode do metafizičke sigurnosti i utoliko se svi bez razlike mogu nazvati m e t a f i z i č k i m dokazima.

U nekom se smislu ipak može reći, da ima v i š e aposteriornih dokaza i da se oni međusobom prilično razlikuju. Ta je razlika materialne naravi, to jest ona se izključivo temelji na onoj „građi" ili na onoj „stvarnosti", od koje polazimo i na koju primjenjujemo načelo

uzročnosti. Ta „stvarnost" može biti raznolika. Ako na pr. polazimo od promjena u svietu, ali tako, da se čitavo dokazivanje zapravo osniva na promjenljivosti kao takvoj, onda se s pravom može govoriti o metafizičkom dokazu. U fizičkom redu doduše ima promjena, ali promjenljivost kao takva spada u metafizički red. Obratno, ako dokazivanje ne samo polazi od neke „stvarnosti" fizičkog reda, nego ako se ono osim toga i osniva na njoj kao takvoj (na pr. na entropiji, ako taj dokaz uobće vriedi), onda se može govoriti o fizičkom dokazu. Konačno može biti slučaj, da polazimo od neke „stvarnosti" moralnog reda (na pr. od sviesti ćudoredne obveze ili od težnje za srećom), pa se dosljedno može govoriti o moralnim dokazima.

Što se tiče samog načina prikazivanja, može se različno postupati. No ta se raznolikost u prikazivanju odnosi opet samo na materialnu stranu, pa se u tom smislu mogu davati naročiti nazivi pojedinim dokazima, kako ćemo odmah vidjeti. Strogo uzevši ne treba ići za velikim brojem dokaza, nego treba svu pažnju posvetiti tom, da se u dokazu uistinu dokaže ono, za čim se ide: ne obstojnost nekog neodređenog prarazloga svieta, nego obstojnost nadsvjetskog osobnog bića, koje nuždno postoji, koje je stvorilo sviet i koje pozitivno upravlja svietom. Nije doduše potrebno, da svaki pojedini dokaz direktno vodi do zaključka, u kojem su sadržane sve spomenute oznake; ali on ipak mora nekako neodređeno i kao u klici sadržavati sve te oznake, to jest on mora voditi do njih, iako možda vrlo dugim i vrlo težkim zaključivanjem.

Kojeg ćemo se reda držati u prikazivanju dokaza? Izabrat ćemo takav red, po kojem će nam biti moguće, da u isto vrieme vodimo računa kako o sustavnim tako i o poviestnim momentima. Ne kao da želimo ujedno dati izcrpljiv prikaz o poviesti pojedinih dokaza, nego da se vidi, kolikom su točnošću ti dokazi već bili formulirani u srednjovjekovnoj skolastici, kod sv. Tome Akvinskog.

Neoskolastički pisci ne postupaju jednako u toj stvari, ma da jednodušno priznaju zasluge sv. Tome. Dok na pr. J. Hontheim[6] govori o metafizičkim, zatim o fizičkim te konačno o moralnim dokazima, dotle se M. Rast[7] ravna po vrstama uzroka te dokazuje obstojnost Božju iz materialnog uzroka (iz kontingencije ili nenuždnosti), iz tvornog uzroka (kineseološki dokaz), iz formalnog uzroka (iz stupnjeva bitka) te iz svršnog uzroka (eudajmonološki, deontološki i teleološki dokaz).

---

[6] J. Hontheim, Institutiones theodicaeae sive theologiae naturalis secundum principia s. Thomae Aquinatis. Friburgi Br. 1893, str. 65—67.

[7] M. Rast, Theologia naturalis. Friburgi Br. 1939, str. 24—63.

Zbog njihove poviestne važnosti govorit ćemo prvo o dokazima sv. Tome, i to tako, da se upoznamo upravo s onim formulama i oblicima, koji se nalaze u spisima sv. Tome. Poslije ćemo sustavno-kritički prikazati pojedine dokaze.

4. Pet puteva sv. Tome Akvinskog za dokazivanje Božje obstojnosti

Donosimo u prievodu klasični tekst „Teologijske sume“, kojim je sv. Toma ukratko prikazao svoju nauku o mogućnosti dokazivanja Božje obstojnosti.

Moglo bi se reći, da je taj tekst tek onda pravo razumljiv, kad već poznamo pojedine dokaze. Možda. Ali se ni ne radi o tom, da odmah imamo konačni sustavni oblik pojedinih dokaza, nego da se prije svega upoznamo s njihovim najpoznatijim poviestnim oblikom. To će nas polako uvesti u samu sustavnu problematiku. Metodički je takav postupak od velike važnosti. Inače se ne će razumjeti, zašto se na pr. govori o Bogu kao „nepokretnom pokretniku“; to je terminologija, koja je doživljajno orientiranom čovjeku u najmanju ruku čudna. Držimo se te terminologije najviše zbog poviestnog kontinuiteta.

Valja još napomenuti, da sv. Toma Akvinski u svojoj „Sumi protiv pogana“ (na pr. I, c. 43 i II, c. 15) navodi još i druge momente, koji su podesni za slaganje dokaza za egzistenciju Božju. Zato bi bilo krivo ili barem netočno, kad bi se tvrdilo, da je sv. Toma branio pet puteva u izključivom smislu.

„Odgovaram, da treba reći, da se s pet puteva može dokazati, da ima Boga. Prvi je pak i očevidniji put onaj, koji se uzima iz gibanja. Sigurno je, naime, i osjetno se opaža, da se nešto giba u ovom svietu. A sve što se giba, giba se od drugoga. Jer se ništa ne giba, osim po onome, po čemu je u moći za ono, k čemu se giba: nešto pako giba po onome, po čemu jest činom. Jer gibati ne znači ništa drugo nego izvoditi nešto iz moći u čin: iz moći se pak ništa ne može izvesti u čin, osim po kakvom biću, koje bivstvuje činom: kao što toplo u činu, kao vatra, čini drvo, koje je toplo u moći, toplim u činu, te ga time giblje i mienja. A nije moguće, da isto bude ujedno u činu i moći po istom, nego samo po različnim stvarima: jer što je toplo u činu, ne može ujedno biti toplo u moći, nego je ujedno hladno u moći. Nemoguće je, dakle, da po istome i na isti način nešto bude ono, što giba i ono što je gibano, ili da giba sebe samo. Dakle sve što se giba, treba da se giba od drugoga. Ako se dakle giba ono, što giba [ono, od čega je nešto gibano], treba da se i samo giba od drugoga; i ono od drugoga. A ovako se ne može ići u bezkonačno: jer tako ne bi bilo nekog prvog pokretala (movens); i dosljedno ni nekog drugog pokretala, jer drugotna pokretala gibaju samo po tome što ih prvo pokretalo giba, kao što štap ne giba, osim po tome, što ga giblje ruka. Dakle nuždno je doći do nekog prvog pokretala, koje nije ni od čega gibano: a pod tim svi misle Boga.

Drugi je put iz tvornog uzroka. Nalazimo, naime, da u ovim osjetnim stvarima postoji red tvornih uzroka: niti se ipak nalazi, niti je moguće, da nešto bude uzrok sama sebe; jer bi bilo prije od sebe, a to je nemoguće. Nije pak moguće, da se po tvornim uzrocima ide u bezkonačno. Jer u svim poredanim tvornim uzrocima prvo je uzrok srednjega, i srednje je uzrok zadnjega, bilo da je više srednjih, ili samo jedno: a kad je odstranjen uzrok, odstranjen je učinak: dakle, ako ne bude prvoga u tvornim uzrocima, ne će biti zadnjega, ni srednjega. Ali ako se pođe u bezkrajno po tvornim uzrocima, ne će biti prvog tvornog uzroka: te tako ne će biti ni zadnjega učinka ni srednjih tvornih uzroka: a to je očito krivo. Dakle nuždno se ima postaviti neki prvi tvorni uzrok: što ga svi nazivaju Bogom.

Treći put uzet je iz onoga, što je moguće i nuždno: on izgleda ovako. Nalazimo među stvarima nešto, što je moguće da bude i da ne bude: jer vidimo da se štošta rađa i razpada, te je dosljedno moguće da bude i da ne bude. Nemoguće je pak da sve, što je takvo, bude uviek: jer što je moguće da ne bude, kadikad ne bivstvuje. Ako je dakle sve moguće da ne bude, nekada nije od stvari bilo ništa. No ako je to istina, ne bi ni sad ništa bilo: jer ono što nije, ne počinje biti osim po nečemu, što jest; ako je dakle bitak bio ništa, nemoguće je bilo, da nešto započne bivstvovati, i tako sada ne bi bilo ničega: a to je očito krivo. Nisu dakle sva bića moguća: već treba da nešto među stvarima bude nuždno. Sve pak nuždno ili ima uzrok svoje nuždnosti od drugod, ili nema. A ne može se ići u bezkonačno po nuždnim bićima, koja imaju uzrok svoje nuždnosti, kao ni po tvornim uzrocima, kako je dokazano. Dakle je potrebno postaviti nešto, što je po sebi nuždno, što ne ima uzrok nuždnosti od drugod, već je ono uzrok nuždnosti drugim stvarima: a to svi zovu Bogom.

Četvrti se put uzima iz stupnjeva, što se nalaze u stvarima. U stvarima se, naime, nalazi nešto više i manje dobro, i istinito, i plemenito: i tako o drugome te vrste. Ali *više i manje* kaže se o različnim stvarima, prema tome što se na različne načine približuje nečemu, što je najviše: kao što je više toplo ono, što se više približava najvećma toplome. Ima dakle nešto, što je najistinitije, i najbolje, i najplemenitije, i dosljedno u najvećem stupnju bitak: jer one stvari, koje su najviše istinite, najviše su bića, kako se veli u II. knjizi Metafizike. A što se naziva najviše takvo u nekom rodu, uzrok je svega, što pripada tome rodu: kao što je vatra, koja je najviše topla, uzrok svega toploga, kako se kaže u istoj knjizi. Dakle ima nešto, što je svim stvarima uzrok bivstvovanja i dobrote i kojeg mu drago savršenstva: i to zovemo Bogom.

Peti se put uzima iz upravljanja stvarima. Vidimo, naime, da neka bića, koja nemaju spoznaje, to jest prirodna tjelesa, djeluju poradi svrhe: to se vidi iz toga, što uviek ili češće djeluju na isti način, da postignu ono, što je najbolje; odatle je jasno, da do svrhe dolaze ne slučajem, nego namjerom. A ona bića, što nemaju spoznaje, ne teže k svrsi, ako nisu upravljena od nekoga, koji spoznaje i shvaća, kao striela od strielca. Dakle postoji neko umno biće, od kojeg su sve stvari upravljene k svrsi: i to zovemo Bogom"[8].

---

[8] Summa theol. I, q. 2, a. 3 (prema izdanju po nalogu Leona XIII.: IV, Romae 1888, str. 31—32). O prvom putu govori sv. Toma obširno u djelu Contra gentiles I, c. 13. Treći se put (iz nenuždnosti) ovdje ni ne spominje, dok su ostali putevi barem ukratko navedeni. O putevima sv. Tome vidi još sliedeća mjesta: Contra gentiles I, cc. 15, 28 i 42 te naročito II, c. 15 (prema izdanju po nalogu

Ne ulazeći u samo pitanje, da li strogo zaključuje svaki od navedenih „puteva" sv. Tome, želimo prije svega dati neku obću karakteristiku svih dokaza te upozoriti na njihov međusobni odnos. Iz toga će se ujedno vidjeti, da li se moraju upodpuniti pojedini dokazi i na koji se način mora shvatiti njihov zaključak.

1. Prije svega treba imati na umu, da sv. Toma nije prvi iznio aposteriorne dokaze za obstojnost Božju. On ih je samo sustavno obradio i klasično formulirao. Na svoj način branili su neke od ovih dokaza Platon, Aristotel, Plotin, sv. Augustin, Avicenna, sv. Anzelmo, Maimonides[9] i drugi.

2. Logička je struktura svih „puteva" sv. Tome ista: polazi se od neke stvarnosti, koja se „osjetno opaža" ili barem sigurno spoznaje te se pomoću načela uzročnosti pod različnim vidom zaključuje na obstoj-

---

Leona XIII.: XIII, Romae 1918). — Poredi sliedeće monografije: S. Weber, Der Gottesbeweis aus der Bewegung bei Thomas von Aquin auf seinen Wortlaut untersucht. Ein Beitrag zur Textkritik und Erklärung der Summa contra gentiles. Freiburg i. Br. 1902. E. Rolfes, Die Gottesbeweise bei Thomas von Aquin und Aristoteles. Erklärt und verteidigt[2]. Limburg 1927 (prvo izdanje: Köln 1898). Isti, Die Gottesbeweise bei Thomas von Aquin. (Philosophisches Jahrbuch. 37, 1924, str. 329—338.) A. Breuer, Der Gottesbeweis bei Thomas und Suarez. Der wissenschaftliche Gottesbeweis auf der Grundlage von Potenz- und Aktverhältnis oder Abhängigkeitsverhältnis. Dissertation (Freiburg Schw.). Freiburg Schw. 1929. A. Horváth, Aufbau des thomistischen Gottesbegriffes. (Divus Thomas, Freiburg. 18, 1940, str. 141—210.) F. P. Sladek, Gott und die Welt. Nach dem Sentenzenkommentar des hl. Thomas von Aquin. Würzburg 1941.

[9] Izabrane tekstove od ovih mislilaca vidi u knjizi: R. Arnou, De quinque viis sancti Thomae ad demonstrandam Dei existentiam apud antiquos graecos et arabes et iudaeos praeformatis vel adumbratis. Romae 1932. Osim toga poredi: J. Nassen, Über den platonischen Gottesbegriff. (Philosophisches Jahrbuch. 7, 1894, str. 144—154 i 367—380; 8, 1895, str. 30—51.) A. Bremond, De l'Ame et de Dieu dans la philosophie de Platon. (Archives de philosophie. 2, 1924, str. 372—404.) C. Ritter, Die Kerngedanken der platonischen Philosophie. München 1931, str. 315—334. F. Brentano, Aristoteles und seine Weltanschauung. Leipzig 1911. E. Rolfes, Die Gottesbeweise bei Thomas von Aquin und Aristoteles[2]. Limburg 1927. R. Arnou, Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin. Paris b. god. [1921]. L. Pelloux, L'Assoluto nella dottrina di Plotino. Milano 1941. W. Gaebel, Augustins Beweis für das Dasein Gottes auf Grund der Veränderlichkeit der Welt. Inaugural-Dissertation (Breslau). Breslau 1924. K. Schmitt, Die Gotteslehre des Compendium theologicae veritatis des Hugo Ripelin von Strassburg. (Eine deutsche theologische Terminologie des 14. Jahrhunderts.) Münster b. god. I. Gorlani, La conoscenza naturale di Dio secondo la Somma teologica di Alessandro d'Hales. Dissertazione (Friburgo, Svizzera). Milano 1933. — H. Jacobi, Die Entwicklung der Gottesidee bei den Indern und deren Beweise für das Dasein Gottes. Bonn und Leipzig 1923.

nost nekog bića kao zadnjeg adekvatnog razloga spomenute stvarnosti.

Prvo se polazi od promjena, kojima su stvari izložene. U drugom se dokazu uočuje djelatnost, što je imaju različne stvari. Radi se dakle o činjenici, da stvari mienjaju svoja svojstva ili svoja stanja, pa se ta činjenica promatra prvo po njenom pasivnom aspektu, a zatim po njenom aktivnom aspektu. Treći se dokaz osniva na činjenici, da stvari, što ih izkustvom opažamo i spoznajemo, ni u pogledu samog obstanka nisu stalne, već se rađaju i razpadaju, što je znak, da nije u njima samima razlog njihove egzistencije, to jest da nisu od sebe. U četvrtom se dokazu uočuju neka unutarnja svojstva onih stvari, koje su predmet našeg izkustva, a to opet pokazuje, da te stvari ne mogu imati u sebi adekvatni razlog svoje naročite egzistencije, to jest egzistencije, koja sadrži „više" i „manje". Konačno se promatraju stvari sa stanovišta njihove upravljenosti prema njihovoj svrsi, pa se iz toga zaključuje na egzistenciju nekog višeg umnog bića, kojem bi se imao zahvaliti onaj divni red svršnog djelovanja kod bića, koja nemaju spoznaje.

Zaključak pojedinih dokaza mora se uzeti strogo u onom smislu, u kojem je opravdan ili sadržan u premisama. Tako na pr. treći dokaz vodi samo do spoznaje, da mora postojati neko nuždno biće, ali on nikako ne tvrdi, da je to nuždno biće različno od svieta kao cjeline; to treba pokazati novim dokaznim postupkom. Isto tako iz petog dokaza sliedi samo to, da mora postojati neko umno biće kao uzrok svršnog djelovanja u svietu. No da li je to umno biće transcendentno, to jest različno od ovoga svieta, to nije bez daljnjeg jasno. Niti sliedi iz petog dokaza, kako ga je formulirao sv. Toma, da je to umno biće neograničene naravi.

3. Kad sv. Toma na koncu pojedinog „puta" kaže „i to zovemo Bogom" (ili slično), onda to još ne znači, da je svaki dokaz za sebe u svakom pogledu dovoljan i savršen. Ta formula ili izreka ima samo to značenje, da se ono biće, što ga zovemo Bogom, dokazuje pod nekim naročitim aspektom. Tako na pr. tri prva „puta" ne govore ništa o osobnosti Boga. Ali ako se zaključak o obstojnosti nuždnog bića dovodi u vezu sa zaključkom o obstojnosti nekog bića, koje je „najviše istinito", ili sa zaključkom o obstojnosti „umnog bića", onda već imamo one dvie najosnovnije oznake (nuždnost i osobnost), iz kojih se sastoji naš analogni pojam o Bogu, a na temelju kojih možemo postepeno napredovati u našoj spoznaji o Bogu i doći do novih uvida u taj najviši pojam našeg mišljenja.

4. Ako se „putevi“ sv. Tome imaju izpraviti ili upodpuniti, onda se to ne odnosi na njihovu osnovnu logičku strukturu, nego samo na stvari sporednog značaja, eventualno na neke primjere i tvrdnje, uvjetovane onim fizikalnim nazorom, što ga je čovjek srednjega vieka imao o svietu[10].

Neki je na pr. izpravak potreban u drugom „putu“, gdje se zaključuje na obstojnost nekog prvog uzroka naprosto zato, što se u svakom redu navodno može razlikovati ovo troje: ono što je „prvo“, zatim ono što je više ili manje „srednje“, te konačno ono što je „zadnje“. Ako se naime ne želi predpostaviti ono, što se ima dokazati, mora se dokazivanje više precizirati, da bi se jasnije očitovala nemogućnost da se ide u bezkonačno[11].

Prigovor, da se kod dokazivanja već predpostavlja obstojnost Boga, iznosi se protiv četvrtog „puta“[12]. Kako god bilo, ipak je važno napomenuti, da sv. Toma i u ovom dokazu primjenjuje načelo uzročnosti.

Nije nam svrha, da ovdje s p o v i e s t n o g g l e d i š t a izpitamo i odredimo smisao „puteva“ sv. Tome. Sve što smo spomenuli, trebalo je više da nam bude kao neki uvod u s u s t a v n o - k r i t i č k o p r i k a z i v a n j e dokaza za obstojnost Božju.

5. Načelo uzročnosti i naravna spoznaja o Bogu

Pitanje, da li se može dokazati o b s t o j n o s t Božja i da li je b i t Božja barem u izvjestnoj mjeri spoznatljiva, po shvaćanju mnogih skolastičkih mislilaca u stvari nije ništa drugo nego pitanje o objektivnoj i univerzalnoj vriednosti načela uzročnosti. Ako naime načelo uzročnosti ima samo subjektivnu vriednost, tako oni ističu, onda je i

---

[10] Vidi na pr. A. M i t t e r e r, Der Bewegungssatz (omne, quod movetur, ab alio movetur) nach dem Weltbild des hl. Thomas und dem der Gegenwart. (Scholastik. 9, 1934, str. 372—399 i 481—519.)

[11] Tako na pr. nemogućnost takvog slieda, koji ne bi nikad počeo, a koji bi stalno napredovao (takozvana successio in finita a parte ante), ujedno znači nemogućnost, da se u slučajno poredanim uzrocima ide u bezkonačnost. H. F l e i s c h m a n n, Das Unendliche in der Aufeinanderfolge. (Divus Thomas, Freiburg. 3, 1925, str. 385—398.)

[12] Tako u novije vrieme P. S c h e r h a g, Der Gottesbeweis aus der Seinsabstufung in den beiden Summen des Thomas von Aquin. (Philosophisches Jahrbuch. 52, 1939, str. 265—300.) Protivno mišljenje brani L. L a u m e n, Das Gottesargument aus den Stufen der Vollkommenheit in den beiden Summen des hl. Thomas von Aquin. (Isti časopis. 50, 1937, str. 152—175 i 273—305.) — Poredi još:

Bog samo „postulat" našeg mišljenja, a ne možemo znati, da li Bog u objektivnom redu stvarno egzistira. Ili ako je vriednost načela uzročnosti objektivna, ali ipak ograničena na pojavni sviet, onda se uzročnim mišljenjem ne može uztvrditi obstojnost nekog transcendentnog bića; takvo bi mišljenje u najboljem slučaju moglo voditi do panteističkog shvaćanja svieta. Jedino u slučaju, da načelo uzročnosti vriedi i objektivno i univerzalno, to jest ako je ono prvenstveno načelo bitka, a ne samo načelo mišljenja, ako je ono načelo bitka kao takvog, a ne samo načelo pojavnog bitka, jedino u tom slučaju imamo pravo, da u tumačenju čovjeka i svieta pomoću uzročnog mišljenja uztvrdimo prije svega činjenicu obstojnosti nekog transcendentnog osobnog bića (Boga), te da u granicama razmjera i odnosa učinka prema zadnjem njegovom uzroku shvatimo također bit ili narav toga bića. — To stanovište, kako se vidi, predpostavlja, da je uzročno zaključivanje jedini put, kojim možemo po principima čistog mišljenja spoznati Boga.

Iako metodički ne može biti zadaća teodiceje, da ona iz temelja opravda pojedine svoje predpostavke — jer to bi u stvari značilo ponavljanje svih temeljnih teza noetike ili kritike, obće metafizike i racionalne ili metafizičke psihologije — ipak je od koristi, da podsjetimo na načelnu problematiku oko opravdavanja načela uzročnosti. Ta se problematika uglavnom odnosi na pitanje kao i na smisao „analitičkog" ili „sintetičkog" opravdavanja načela uzročnosti, kome se u okviru ove problematike ne poriče ni objektivna ni univerzalna vriednost. Od toga pitanja treba razlikovati čisto empirističko kao i apriorno-subjektivističko shvaćanje uzročnosti. Vidjet ćemo, da je empirističko shvaćanje uzročnosti pravo psihologističko i utoliko subjektivističko tumačenje, dok apriorno-subjektivističko shvaćanje uzročnosti vodi do objektivne vriednosti načela uzročnosti u naročito modificiranom značenju rieči.

H. Bonamartini, De quarta via s. Thomae ad existentiam Dei demonstrandam. (Acta Pont. Academiae Romanae s. Thomae Aq. et religionis catholicae. Nova series, IV. Taurini-Romae 1938, str. 108—132.) H. Kirfel, Der Gottesbeweis aus den Seinsstufen. (Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie. 26, 1912, str. 454—488.) E. Rolfes, Zu dem Gottesbeweise des heil. Thomas aus den Stufen der Vollkommenheit. Eine Erwiderung [odgovor na navedeni članak H. Kirfela]. (Philosophisches Jahrbuch. 26, 1913, str. 146—159.) Zatim: H. Kirfel — E. Rolfes, Absolutes und relatives Meist im Gottesbeweis aus den Seinsstufen? (Philosophisches Jahrbuch. 27, 1914, str. 113—128.) P. Geny, A. propos des preuves thomistes de l'existence de Dieu. (Revue de philosophie. 31, 1924, str. 575—601.) P. Descoqs, Les derniers écrits du P. Geny. (Archives de philosophie. 3, 1926, str. 488—529.) L. Chambat, La „quarta via" de saint Thomas. (Revue thomiste. 33, 1928, str. 412—422.)

Kad je u sliedećem govor o uzročnosti, onda se uviek misli na tvorni uzrok. U vezi s tim treba razlikovati troje: pojam uzročnosti, načelo ili princip uzročnosti te zakon uzročnosti.

Potaknuti unutarnjim i izvanjskim izkustvom spontano stvaramo pojam uzročnosti, i to ukoliko između dva zbivanja ne samo konstatiramo činjenicu nekog pravilnog vremenskog slieda, nego također shvaćamo njihov međusobni odnos u smislu neke prave unutarnje suvislosti, ukoliko prvo zbivanje vodi do toga, da drugo nekako mora nastati. Prvo se zbivanje zove uzrok, a drugo učinak, dok se njihova unutarnja suvislost, koja čini, da učinak mora nastati, zove uzročnost. — Kad se bavim rješavanjem nekog teoretskog pitanja, sviestan sam, da mi moje htijenje s obzirom na postavljenu zadaću nalaže različne čine. Sviestan sam, da upravo tim svojim činima izpitivanja i razmišljanja dolazim do rješenja, a da nije dosta bilo što misliti, kao da bi rješenje vremenski sliedilo poslije bilo kakvog razmišljanja. Slično je i s izvanjskim izkustvom. Kad naložim peć, ugrije se soba. Ma da u ovom slučaju ne mogu neposredno opažati niti izkusiti samu unutarnju suvislost između ova dva zbivanja, već jedino opažam njihov vremenski slied (post hoc), ipak me takvo i slično izkustvo navodi, da stvorim pojam o nekoj pravoj unutarnjoj povezanosti između oba zbivanja, i to u tom smislu, da je drugo zbivanje upravo moralo nastati zbog prvog (propter hoc).

Načelo ili princip uzročnosti izriče vriednost pojma uzročnosti. Ima više formula, kojima se može opisati sadržaj načela uzročnosti, samo što svaka od njih ima svojih naročitih potežkoća, koje mogu spriečiti izpravno razumievanje. Te su formule sliedeće:

„Svaki učinak ima uzrok". Ukoliko se subjekt „učinak" uzima u formalnom značenju, imamo pravu tautologiju: „učinak" naime znači ono, što je uzročno ovisno; biti „učinjen" znači biti proizveden, to jest imati uzrok. — Zato u ovoj formuli treba subjekt „učinak" uzeti u materialnom značenju, to će reći kao predmet, koji je stvarno na bilo koji način nastao.

„Što je počelo biti, ima uzrok". Ta je formula utoliko nezgodna, što je prema njoj unapried izključena mogućnost, da sviet postoji odvieka, a da je ipak stvoren od Boga. Drugo je vremenski početak, a drugo uzročna ovisnost.

„Sve što je nenuždno, ima uzrok". Nenuždno je ono, što po svojoj biti ne uključuje egzistenciju, nego je po sebi indiferentno za biti ili ne biti. U ovoj se formuli predikat „ima uzrok" ne smije shvatiti kao unutarnji sastavni dio subjekta „nenuždno" (to bi

bila tautologija), nego kao vlastitost, koja nuždno sliedi iz toga, što smo shvatili bit nenuždnog bitka. Za izpravno shvaćanje nenuždnog bitka trebamo neki znak nenuždnosti, a to je nastajanje. Stoga se već donekle preporuča, da formuliramo načelo uzročnosti pomoću pojma nastajanja. Čini se, da to uobće više odgovara našem načinu mišljenja, kako ćemo odmah jasnije vidjeti.

„Sve što nastaje, ima uzrok" (ili negativno: „Ništa ne može nastati bez uzroka"). Gdje god imamo neko stvarno zbivanje, neki prielaz od ne biti na biti, tamo postoji uzročna ovisnost. Ta formula najzgodnije izriče objektivnu i univerzalnu vriednost načela uzročnosti. Samo se nastajanje ne smije uzeti izključivo u smislu pravih promjena, gdje imamo neki realni subjekt, koji dobiva novi način bivstvovanja, nego ga moramo uzeti u najširem značenju nastajanja, dakle za bilo koji prielaz od ne biti na biti. Inače bi se unapried izključilo stvaranje kao pravo uzročno djelovanje. Zbog neopreznog formuliranja bila bi vriednost načela uzročnosti „apriorno" preuzka, zbog čega bi nastali mnogi pseudoproblemi.

Skolastički filozofi jednodušno brane objektivnu i univerzalnu vriednost načela uzročnosti; oni katolički mislioci, koji drugčije misle, stoje pod uplivom novokantovske filozofije ili nisu nikad ni zastupali pravo skolastičko stanovište. Razilaženje skolastičkih filozofa odnosi se samo na način, na koji treba valjano opravdati objektivnu i univerzalnu vriednost načela uzročnosti. Dok jedni drže, da je princip uzročnosti neposredno jasan iz bitnih suvislosti te da je utoliko analitički sud, drugi misle, da se radi o sintetičkom sudu, koji je samo posredno jasan, tako da je za njegovo spoznajnoteoretsko opravdanje potrebno pozivati se na neke druge jasne sudove. Prema tome onda i dobivaju svoje specifično značenje sliedeća dva pitanja: pitanje, da li i u kojem je smislu potrebno pozivati se na neko izkustvo, te pitanje o odnosu principa uzročnosti prema načelu proturiečja.

Zakon uzročnosti znači, da u prirodi isti uzroci imaju uviek iste učinke, kao i obratno, da istim učincima odgovaraju isti uzroci. Taj je zakon kao temelj svega uzročnog zbivanja u prirodi, a po svom logičkom sadržaju je on samo specialan slučaj načela uzročnosti. Što taj zakon tvrdi (uniformitas), čini se, da ne sliedi neposredno i absolutnom jasnoćom iz načela uzročnosti, ma da je njegov pravi smisao moguć samo unutar granica tog načela. Na isto se svodi takozvani princip zatvorene prirodne uzročnosti, što ga zastupaju mnogi moderni filozofi. Po tom shvaćanju moguća je uzročna veza samo između stvari istoga reda. Priroda je podpuno zatvorena cjelina. Po jednima priroda

znači sve fizičke stvari; prema tome je onda izključena svaka uzročnost između fizičkog i psihičkog svieta. Prema drugima je priroda istovjetna s ovim vidljivim ili naravnim svietom; prema tome se onda izključuje svako uzročno djelovanje između naravnog i nadnaravnog svieta.

Neki pisci spominju zakon uzročnosti pod imenom fizičkog zakona uzročnosti, i to u opreci prema načelu uzročnosti kao metafizičkom zakonu. Izrazi načelo, princip i zakon uzročnosti uzimaju se češće u istom značenju, i to obično kao naziv za ono, što smo napried nazvali načelom ili principom uzročnosti. Njemačka terminologija često razlikuje „Kausalitätsprinzip" (načelo uzročnosti) i „Kausalprinzip" (zakon uzročnosti), ali ni ta terminologija nije stalna.

Empiristička shvaćanje uzročnosti. — Da uzročnost ne znači unutarnju nuždnost, nego samo vremenski slied, naučavao je već Nikola iz Autrecourta (de Ultricuria), skolastički filozof 14. stoljeća. Po njegovu naučavanju imamo pravu filozofijsku sigurnost samo onda, kad se neka istina može svesti na načelo istovjetnosti odnosno proturiečja. O načelu uzročnosti nema takve sigurnosti: jer iz toga, što smo spoznali obstojnost neke stvari, ne možemo dokazati postojanje neke druge stvari onom jasnoćom, koja bi se dala svesti na načelo istovjetnosti. Primjer: kad god sam ruku približio vatri, bilo mi je toplo; stoga je vjerojatno, da bi i sad tako bilo. Uzročnost prema tome nije sigurna, nego samo vjerojatna: na temelju prijašnjeg izkustva očekujem, da će i u buduće tako biti[13].

David Hume (1711.—1776.) je tipični predstavnik empirističkog shvaćanja uzročnosti. Njegov primjer: ako bacim komad suhog drva u vatru, moj je razum odmah nekako prinuđen da misli, da će to povećati, a ne ugasiti plamen. Taj prielaz mišljenja od uzroka na učinak ne dolazi iz razuma. On ima svoje podrietlo izključivo u navici i u izkustvu. — To je sasvim dosljedno rečeno prema načelima senzističkog empirizma, po kojem u realnom redu izključivo vriedi ono, što spoznajemo osjetilima. Budući da osjetilnim izkustvom opažamo samo

---

[13] Poredi J. Lappe, Nicolaus von Autrecourt. Sein Leben, seine Philosophie, seine Schriften. Münster 1908, str. 11—16. Vidi str. 9, 16—19, gdje se u drugom listu „ad Bernardum" nalazi klasični tekst: „Ex eo, quod aliqua res est cognita esse, non potest evidenter evidentia reducta in primum principium vel in certitudinem primi principii inferri, quod alia res sit." — Da je i nominalist Vilim Ockham (14. stoljeće) shvatio uzročnost kao vremenski slied, pokazao je isusovac H. Becher, Gottesbegriff und Gottesbeweis bei Wilhelm von Ockham. (Scholastik. 3, 1928, str. 369—393, naročito str. 392.)

vremenski slied (post hoc), a ne samu unutarnju suvislost u smislu neke nuždnosti (propter hoc), to načelo uzročnosti nije metafizički princip, koji bi imao objektivnu i univerzalnu vriednost. U čemu se on zapravo sastoji, ne znamo (skepticizam!). Možemo ga odprilike ovako tumačiti:

Naše izkustvo svjedoči, da postoji slied pojava. Opažamo, da određene pojave pravilno sliede poslije izvjestnih drugih pojava. U nama ostaje sjećanje na te utiske. Budući da se izkustvo često ponavlja, a i uslied asociacije pojmova rađa se u nama neko nasilno trajno razpoloženje, što više drzkost, da tvrdimo, da će i u buduće tako biti. Ne samo to. Nego čak tvrdimo, da postoji pravi uzročni odnos, i to utoliko, što vjerujemo, da je to istina. Ta se vjera i taj pristanak mogu uzporediti s tvrdnjom čovjeka, koji zbog nekog priviđaja dobronamjerno (bona fide) laže[14].

Prema tome Hume naprosto prenosi problem uzročnosti u samog čovjeka kao spoznajni subjekt, a njegovo rješenje nalazi u psihičkom mehanizmu. Uzročna se nuždnost po njemu ne može logički opravdati, nego samo psihologijski protumačiti. Utoliko je taj empirizam zapravo psihologističko odnosno subjektivističko shvaćanje uzročnosti.

A p r i o r n o - s u b j e k t i v i s t i č k o s h v a ć a n j e u z r o č n o s t i. — Po Kantu je načelo uzročnosti takozvani apriorni sintetički sud. Što to znači? Da to izpravno shvatimo, moramo znati, da Kant dieli sudove na analitičke i sintetičke, a sintetičke opet na apriorne i aposterione. U a n a l i t i č k o m sudu je odnos između subjekta i predikata takav, da je predikat stvarno (ma da možda na skrovit način) sadržan u samom pojmu subjekta. Prema tome predikat ne dodaje ništa subjektu, nego ga razčlanjivanjem razstavlja na one pojmove, koji su kao dielovi već i tako u njemu sadržani. Na pr.: sva su tjelesa protežna. Treba samo analizirati pojam „tielo" i već postajemo sviestni, da je predikat „protežan" u njemu sadržan. Takvi sudovi stvarno ne proširuju, nego samo tumače naše znanje (Erläuterungsurteile). U s i n t e t i č k o m sudu je predikat doduše spojen sa subjektom, ali predikat i subjekt imaju podpuno različno značenje. Kantov primjer: sva su tjelesa težka. Takvi sudovi ne tumače, već proširuju naše znanje (Erweiterungsurteile). Pita se samo, na temelju čega možemo takav predikat pripisati subjektu. Izkustvo nam daje samo u nekim slučajevima pravo, da to činimo: a p o s t e r i o r n i sintetički sudovi. No

---

[14] Poredi: D. H u m e, Untersuchung über den menschlichen Verstand. Deutsch von C. V o g e l. Leipzig 1910, str. 15—19 i 31.

ima i takvih sintetičkih sudova, u kojima se ne možemo pozivati na izkustvo, jer oni ne izriču samo neku činjeničnost, već općenitost ili čak nuždnost: apriorni sintetički sudovi. Na pr.: sve zbivanje ima uzrok. Za Kanta je najveći problem u tom, da pokaže, kako su uobće mogući takozvani apriorni sintetički sudovi. Njegovo je rješenje u tom, da izkustvo ne stvara naše pojmove: ono ne određuju pojmove, nego naši pojmovi uobće tek omogućuju izkustvo. Postoji doduše neka vansviestna stvarnost, ali ona još nije oblikovana. Ona se oblikuje tek našim mišljenjem u našem duhu. Subjekt daje bitku određeni oblik, i to pomoću takozvanih apriornih oblika. To su vrieme i prostor kao predočbeni oblici (Anschauungsformen) te dvanaest kategorija kao oblici mišljenja (Denkformen). Po Kantu je mogućnost apriornih sintetičkih sudova u nekom spoju apriornih pojmova ili kategorija s apriornim predočbenim oblikom vremena. Iz toga sliedi, da je „objektivna" vriednost načela uzročnosti zapravo u tom, što je to načelo nuždna predpostavka za znanstvenu spoznaju izkustva. Njegova je „univerzalna" vriednost ograničena na vrieme, na pojavnost[15]. Prema tome ni razum ne izvodi zakone iz prirode, nego ih propisuje prirodi[16].

Opravdanje načela uzročnosti sa stanovišta aristotelsko-tomističke filozofije. — U skolastičkoj se filozofiji počelo opet živo razpravljati o opravdanju načela uzročnosti, kad je C. Isenkrahe u vrlo zaslužnom djelu predbacio apologetima, da mnogi od njih obično niti ne opravdaju to načelo, nego ga ili nekritički smatraju jasnim principom ili se upuštaju u prividno opravdanje, u opravdanje naime, u kojem se već predpostavlja ono, što treba dokazati[17]. Poslije su onda u tom pravcu nastavili Fr. Sawicki i J. Hessen tvrdeći uglavnom sliedeće: 1. Načelo uzročnosti nije neposredno jasno, jer „zbivanje bez uzroka" (ursachloses Geschehen) kao takvo nije proturiečan pojam. 2. Načelo uzročnosti nije ni posredno jasno. Tko naime svodi načelo uzročnosti na načelo dovoljnog razloga, taj daje samo prividno rješenje, dok pitanje stvarno ostaje isto: jer

---

[15] I. Kant, Kritik der reinen Vernunft. Nach der ersten und zweiten Original-Ausgabe neu herausgegeben von R. Schmidt. Leipzig ²1930, naročito str. 45—48, 209—213, 241—259 i 266—286. — Poredi S. Zimmermann, Kant i neoskolastika. 2 svezka. Zagreb 1920/21.

[16] I. Kant, Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik. Herausgegeben von K. Vorländer. Leipzig ⁶1490, str. 82 (§ 36).

[17] C. Isenkrahe, Über die Grundlegung eines bündigen kosmologischen Gottesbeweises. Kempten und München 1915. Poredi također od istog pisca: Über Begriffe und Grundsätze, die beim kosmologischen Beweise als bekannt und selbstverständlich vorausgesetzt werden. Trier 1909.

„zbivanje bez razloga" (grundloses Geschehen) je samo onda proturiečno, kad se već predpostavlja opravdanost načela dovoljnog razloga. Prema tome je kretanje u krugu, kad netko smatra, da je načelo uzročnosti samo naročiti slučaj načela dovoljnog razloga. Niti se može načelo uzročnosti izvoditi običnim razčlanjivanjem pojma nenuždnosti (kontingencije) kao indiferencije za biti ili ne biti. Pitanje je naime upravo u tom, da li je prielaz od ne biti na biti jedino i izključivo moguć na temelju nekog izvanjskog utjecaja. Prema tome onda iz svega sliedi, da se načelo uzročnosti ne može teoretski opravdati te da je sva njegova vriednost u tom, što ga prihvaćamo kao „postulat" mišljenja[18].

Ta se kritika u prvom redu odnosila na tradicionalni način opravdavanja načela uzročnosti. Po ovome je to načelo analitički sud, to jest sud, koji je neposredno jasan. Osim toga: tko nieče načelo uzročnosti, nieče načelo dovoljnog razloga, a tko nieče načelo dovoljnog razloga, upada u proturiečje i utoliko nieče načelo proturiečja. U tom se smislu onda i kaže, da se načelo uzročnosti svodi na načelo proturiečja, a da ono u stvari nije ništa drugo nego načelo dovoljnog razloga primienjeno na nenuždno biće.

S. Zimmermann na svoj način brani analitički značaj načela uzročnosti. On se poziva na neposredno izkustvo u smislu unutarnjeg doživljavanja uzročnog odnosa. Analitičko dokazivanje u smislu Kantovog shvaćanja ne dolazi u obzir. Ali zato ipak misli, da je nuždni spoj predikata sa subjektom samo posljedak analitičkog promatranja izvjestnih momenata njihovih bitnosti: odnos između bitka, koji nastaje (S), i uzročnosti (P) prikazuje se evidentnim, i to neovisno o nekom trećem pojmovnom predmetu. Uzročnost se eruira iz biti nastajanja ili zbivanja. Sintetičko je to promatranje samo utoliko, što se u biti zbivanja mora posrednom spoznajom (uzpoređivanjem, razlikovanjem) pronaći onaj moment, koji je temelj uzročnog odnosa[19]. Svoje osnovne misli prikazuje S. Zimmermann ovako:

„Što nastaje ili što začne egzistirati, ne egzistira nužno; jer «nastati» znači prijelaz od ne biti na biti, tj. začetak egzistencije, a kod nužnog bića nema prijelaza od neegzistencije na egzistenciju. Ono, što nastaje = nenužno (kontigentno). «Nužno» isključuje neegzistenciju, a kontingentno ne isključuje neegzistenciju. «Nužno» ne može neegzistirati, a kontingentno može, tj. kontingentno je indiferentno za egzistenciju i neegzistenciju. Uzevši dakle pojam «nastajanja» u relaciji sa nužnom egzistencijom uviđamo, da je ono, što nastaje, = kontingentno, tj. po njemu nije isključeno ni «biti» ni «ne biti»; a kad kontingentno egzistira, tj. kad jest isključeno «ne biti», možemo

[18] F. Sawicki, Die Gottesbeweise. Paderborn 1926. J. Hessen, Das Kausalprinzip. Augsburg 1928.

[19] S. Zimmermann, Ein Beitrag zum Kausalproblem. (Philosophisches Jahrbuch. 51, 1938, str. 107—127.)

reći, da je kontingentno p o s e b i isključilo «ne biti» — ali se to protivi pojmu kontingentnoga, pa zato m o r a m o reći, da «ne biti» nije isključeno bez ičega drugoga, tj. isključenje jest o v i s n o o d d r u g o g a = od uzroka. «Moranje» (= nužnost prouzročenosti, princip uzročnosti) analitički je sadržano u pojmu «kontingentno + egzistencija». Ako pri nastajanju (zbivanju) poričemo uzročnost, onda moramo da nešto tvrdimo i ujedno poričemo: jer nastajanje = kontingentno = ne isključuje neegzistenciju, a ipak = isključuje egzistenciju (budući da egzistira, kad je nastalo, i to po sebi, ne od uzroka). Bilo bi kontradiktorno pripisati egzistenciju biti (esenciji) kontingentnog bića, koje po svojoj biti nema egzistencije, tj. u biti je razlog za n e (kao i za d a), — pa mora drugdje biti razlog za d a (u času nastanka). Reći, da je «kontingentna egzistencija bez uzroka» = reći kontradiktorno, tj. kad bi kontingentno biće egzistiralo bez uzroka, to bi značilo, da mu egzistenciju dajemo i oduzimamo, priričemo i poričemo. Ako neuzročen znači neegzistentan, onda je kontradiktorno kod egzistentan reći neuzročen. Da li je neuzročen = neegzistentan? Da li nema egzistencije, kad nema uzroka? Ako obzirom na esenciju nema egzistencije (ε), a esencija može da ima ε, onda je indiferentna prema ε, tj. ε je kontingentan. Kad nastane ε, onda esencija ne samo m o ž e i m a t i ε, nego ga i m a. Kontradiktorno je reći, da ima ε obzirom na sebe (esenciju): po sebi nema, a može ga imati, može nastati ε; po sebi je dovijeka «nema — može imati». Kad nastane, onda je taj «nema — može» isključen: sad ima ε, i to po n e e s e n c i j a l n o m i s k l j u č e n j u ovoga «nema — može» (= ne ε), tj. ne ε ne mora biti isključen, a ipak jest (isključen po nečemu egzistentnom, i to je uzrok)"[20].

Neki neoskolastički mislioci zabacuju tradicionalni način opravdavanja načela uzročnosti kao i njegov analitički značaj, ali zato ipak brane njegovu objektivnu i univerzalnu vriednost. Po njima je to načelo s i n t e t i č k i sud. Tko nieče načelo uzročnosti, taj po njihovu shvaćanju tvrdi doduše nešto, što je očito i sigurno krivo, ali što zato nije ujedno u sebi proturiečno. Najiztaknutiji je predstavnik toga pravca J. G e y s e r, koji je i pozitivno najviše radio i dao za strogo znanstveno opravdanje načela uzročnosti. Slično stanovište zastupaju među ostalima i isusovci P. D e s c o q s i L. F u e t s c h e r, iako se prilično razilaze u pogledu pojedinosti[21].

Pozitivni se G e y s e r o v s t a v može ukratko svesti na sliedeće točke:

1. I z v a n j s k i m izkustvom znamo za neko zbivanje ili nastajanje. To, da nešto nastaje ili prestaje, vodi nas do spoznaje, da je predmet nastajanja i prestajanja po svojoj biti indiferentan za biti ili ne biti, to jest da je nenuždan. Izvanjsko nam izkustvo osim toga

---

[20] S. Z i m m e r m a n n, Religija i život. Zagreb 1938, str. 263—264.

[21] P. D e s c o q s, Institutiones metaphysicae generalis. I. Paris 1925, str. 476—578. L. F u e t s c h e r, Die ersten Seins- und Denkprinzipien. Innsbruck 1930. Isti, Der Satz vom hinreichenden Grund und die Begreifbarkeit des Seins. (Geyser-Festschrift: Philosophia perennis, II.) Regensburg 1930, str. 761—771.

svjedoči, da ono, što nastaje, uviek sliedi poslije nečeg drugog, da je dakle to drugo redovito ili pravilno prije njega. Budući da smo već i inače navikli, da razlikujemo između činjeničnosti i nuždnosti različitih stvarnosti, to primjenjujemo ovo razlikovanje i na pitanje, da li se osniva na nuždnosti činjenica, da B (učinak) pravilno sliedi poslije A (uzrok). Tu nuždnost imamo onda, kad postoji razlog, uslied kojeg je nuždno, da sliedi B, kad imamo A. Ako tog razloga nema, onda je pravilnost slieda bez razloga ili „slučajna". Kad bi ona uistinu bila slučajna, bila bi također sasvim neshvatljiva, a osim toga bismo morali očekivati, da će se koji put negdje u prirodi pokazati događaji, koji bi značili iznimku od zakona pravilnog slieda. Međutim toga nema. Stoga treba zaključiti, da zbivanje A čini nuždnim postanak zbivanja B, pri čemu ostaje neobjašnjen sam način, na koji sliedi B iz ili poslije A. — Odnos između dva zbivanja, od kojih jedno izaziva postanak drugog, zove se uzročnost. Prema tome nas izkustvo o zakonitosti zbivanja pomoću zaključivanja vodi do shvaćanja onog zbivanja, što ga zovemo uzročnost[22].

2. Zaključak, što smo ga stvorili na temelju izvanjskog izkustva, postaje još uvjerljiviji, ako se također možemo pozivati na naše u n u t a r n j e izkustvo, na eventualno doživljavanje neke uzročne suvislosti u nama. Toga stvarno i ima. U prvom je redu naše h t i e n j e čin, koji ima uzročni značaj, i to ne tek prema nekoj metafizičkoj teoriji o naravi htienja, nego po čisto izkustveno utvrđenim podatcima doživljavanja htienja. Po svojoj se bîti htienje sastoji u tom, da naše ja stavlja sebi određenu svrhu te da se zalaže za ostvarenje te svrhe, i to naročitim udešavanjem svojih čina. — Osim toga može i samo htienje biti učinak. Čovjek isto tako neposredno doživljuje uzročnost, kojom nastaje htienje: „ja" ima neposrednu sviest, da ono proizvodi htienje, to jest sviest ne samo da doživljuje htienje, nego da ga i samo proizvodi. — U ostalim je slučajevima malo teže pokazati, da čovjek neposredno doživljuje uzročnu suvislost, ali takvih slučajeva ipak ima. — I ovdje treba opet priznati, da nam jedino ostaje nepoznat sam o n t o l o ž k i n a č i n, na koji se čini ili postizava, da nešto povlači za sobom nastanak nečeg drugog. U tom je sama bit uzročnosti, ali o njoj kao takvoj nema niti opažanja niti bilo kakvog drugog neposrednog izkustva[23].

3. Geyserova m e t o d a u toj stvari nije indukcija. Izkustvo, što ga imamo, bilo bi razmjerno slab ili čak nedovoljan temelj za indukc-

[22] J. G e y s e r, Das Gesetz der Ursache. Untersuchungen zur Begründung des allgemeinen Kausalgesetzes. München 1933, str. 133—134.

[23] J. G e y s e r, Das Gesetz der Ursache, str. 81—95.

tivno opravdanje načela uzročnosti. Metoda je dakle u tom, da se objektivnom refleksijom shvate smisao i odnosi danih činjenica: „durch sachentsprechende Reflexionen (Ueberlegungen) des Verstandes in den Sinn und die Beziehungen einer gegebenen Tatsache eindringen“[24]. Naše izkustvo: A proizvodi B. Prema tome su A i B nosioci uzročne relacije. B, je formalno nosilac relacije po momentu nastajanja: uzročnost je dakle spojena s momentom „nastajanja uobće“, s nastajanjem kao takvim. A je utoliko nosilac relacije uzročnosti, ukoliko osim svoje vlastite egzistencije posjeduje još i neku upravljenost na „izazivanje nečeg“: no upravo to nije apriorno i absolutno shvatljivo — ono se osniva na nekoj sintetičkoj istini, na izkustvu[25].

4. Po Geyseru analitički pokušaji nedostaju iz dva razloga. Prvo, zato što već predpostavljaju objektivnu i univerzalnu vriednost načela dovoljnog razloga. Ili drugo, što zbog netočne ili nedovoljne analize vide proturiečje među pojmovima, koji se međusobno stvarno ne isključuju.

Nije li neposredno jasno proturiečje u tom, da se kaže: nešto, što nije bilo, počelo je egzistirati bez utjecaja nekog uzroka? — Geyser odgovara: Nije. Točno stanje stvari, izneseno u tom pitanju, trebalo bi ovako opisati: u određenom trenutku počeo je egzistirati predmet neke biti; prije tog trenutka nije ga bilo. Proturiečje bi bilo samo onda, kad bi se reklo, da je prvotni ne-bitak postao bitak. Međutim u stvari se ne želi reći, da je ne-bitak kao takav prešao u bitak, nego se samo kaže, da je ne-bitak prestao, jer je usliedio bitak. Drugo vrieme, prema tome nikakvo proturiečje.

Možda je ipak proturiečje u tom, da se kaže: nešto je počelo egzistirati, a da se u njemu nisu promienili uvjeti, pod kojima prije nije egzistirao. — Geyser odgovara: Nije proturiečje. Proturiečje bi bilo samo uz predpostavku, da biti ili ne biti nekog predmeta ovisi o određenim uvjetima. Međutim ta predpostavka u stvari nije ništa drugo nego sam obći oblik načela uzročnosti[26].

Češće se tako arguira, kao da bi indiferencija nenuždnog bića bila uklonjena tim, što ono stvarno egzistira. Međutim, tako iztiče Geyser, nenuždno je biće po svojoj biti jednako indiferentno za biti ili ne biti, bilo da ono stvarno egzistira ili ne egzistira. A što se tiče drugih pojmova, koji se obično upotrebljavaju u tom i sličnom arguiranju, trebalo bi uviek imati pred očima, da pojmovi „biti proizveden“ (Gewirktsein), „nastati“ (Entstehen) i „primiti egzistenciju“ (Seinsempfangen) formalno imaju različno značenje, zbog čega niti nije proturiečno sve ono, što se obično kao takvo prikazuje[27].

---

[24] J. Geyser, Das Gesetz der Ursache, str. 96.

[25] J. Geyser, Das Gesetz der Ursache, str. 98, 106, 102, 119 i 125.

[26] J. Geyser, Das Gesetz der Ursache, str. 28—44.

[27] J. Geyser, Das Prinzip vom zureichenden Grunde. Eine logisch-ontologische Untersuchung. Regensburg o. J. [1929], str. 112—117.

Analitički značaj načela uzročnosti

Držim, da se uzprkos svim iznesenim prigovorima može braniti a n a l i t i č k i značaj načela uzročnosti. Kod toga treba naročito voditi računa o onoj „točki nesporazuma", oko koje se kreću sve polemike i od koje potječu sva razilaženja u toj stvari. Vriedne opazke u tom pravcu napisao je J. d e V r i e s[28].

Neka je nejasnoća u pitanju metafizičkog opravdanja načela uzročnosti nastala najviše zato, što neki mislioci premalo vode računa o smislu načela dovoljnog razloga ili što barem nešto brzo prelaze preko njegovog opravdanja. Načelo dovoljnog razloga možemo formulirati pozitivno i negativno. Pozitivno: „Što postoji, mora imati dovoljni razlog svog postojanja." Negativno: „Ništa ne može postojati bez dovoljnog razloga." Što zapravo znači to načelo? Njegov smisao možemo shvatiti na dva načina: ili tako, da se cieli smisao svodi na načelo istovjetnosti, ili tako, da je u njemu sadržana ona ista problematika, o kojoj se radi kod načela uzročnosti. Shvaćamo li ga u prvom smislu, onda se njim tvrdi samo toliko, da je A = A, ili da A ne može biti bez onoga, što je potrebno, da je A baš A, a ne nešto drugo. Načelo dovoljnog razloga svedeno na načelo istovjetnosti je po sebi jasno neposredno iz razčlanjivanja njegovog subjekta i predikata. Međutim, načelo dovoljnog razloga po tom značenju ne koristi nam mnogo za naš slučaj. Moramo ga uzeti u onom drugom smislu, u kojem on već nekako sadrži relaciju „razlog-posljedica". Načelno se tu već radi o onoj istoj problematici, koja se u određenijem ili specificiranijem obliku vraća kod načela uzročnosti kao relacija „uzrok-učinak". Zato rado priznajem opravdanost prigovora, koji traži, da se kod opravdanja načela uzročnosti ne smije jednostavno tvrditi, da nešto mora imati r a z l o g svog egzistiranja ili u sebi ili u drugom. Dok nije opravdana objektivna i univerzalna vriednost principa dovoljnog razloga u smislu relacije „razlog-posljedica", nije izključeno, da nešto egzistira bez razloga. Samo je onda proturiečno, da nešto egzistira bez razloga, kad se već predpostavlja, da sve, što egzistira, mora imati razlog svog egzistiranja.

Ako načelo dovoljnog razloga znači nešto drugo nego načelo istovjetnosti, to jest ako njegov sadržaj znači stvarni odnos „razlog-po-

---

[28] Poredi: J. d e V r i e s, Geschichtliches zum Streit um die metaphysischen Prinzipien. (Scholastik. 6, 1931, str. 196—221.) Isti, Denken und Sein. Ein Aufbau der Erkenntnistheorie. Freiburg i. Br. 1937, str. 107—118. — Sliedeći odlomci navode se točno prema mom članku „O problematici opravdanja načela uzročnosti" (Nastavni vjestnik. 51, 1942—1943, str. 253—257.)

sljedica", onda mogućnost analitičkog opravdanja načela uzročnosti ovisi o tom, da li je objektivno kompletna disjunkcija, da nešto egzistira ili po sebi ili po drugom. U predpostavci, da je disjunkcija kompletna, dovoljno je imati sigurnost, da nešto ne postoji po sebi, pa je već opravdan zaključak: dakle postoji po drugom (a to je smisao uzročnog odnosa). Čisto pojmovno treba ipak pitati, nije li možda moguće nešto treće: nije li moguće, da nešto samo činjenično (de facto) postoji, to jest da uobće ne postoji „po nečem", već da naprosto postoji? O toj mogućnosti ili nemogućnosti ovisi sve. U pokušaju, da direktno pokažemo nemogućnost ili proturiečnost tog „trećeg", čini se kao da već predpostavljamo objektivnu i univerzalnu vriednost načela dovoljnog razloga. Potežkoća je u tom, što se ovdje radi o prvim principima. Međutim, nikako se ne može shvatiti neki pozitivni smisao toga „trećega"; nešto, što bi stvarno egzistiralo, ali ne bi egzistiralo ni po sebi ni po drugom, nešto, što uobće ne bi „po nečem" egzistiralo — nešto, što bi stvarno egzistiralo, a što bi egzistiralo „po ničemu"! Nemogućnost, da se shvati neki pozitivni smisao toga čisto činjeničnog egzistiranja bez razloga, čini se, da nam apriorno daje pravo, da napried spomenutu disjunkciju „imati razlog egzistiranja ili u sebi ili u drugom" smatramo kompletnom. To pravo potječe od neposrednog uvida, što smo ga dobili u samu bit stvari, pa prema tome ne predpostavljamo ono, što moramo dokazati.

Zapamtimo, da sad već s pravom smijemo reći: što postoji, ima razlog svog postojanja ili u sebi ili u drugom, treće mogućnosti nema.

Vratimo se sad na našu formulu, koja glasi: „Sve što nastaje, ima uzrok." Treba pokazati, da je s pojmom nastajanja nuždno spojena ovisnost o drugomu. Drugim riečima, treba pokazati, da subjekt, koji bilo u kojem pogledu prelazi od ne biti na biti, jedino zato mienja svoje stanje, jer ga na to sili izvanjski utjecaj drugog činbenika (uzroka). Činit ćemo to korak po korak.

N a s t a j a n j e j e z n a k n e n u ž d n o s t i. To je naša prva tvrdnja. Ono, što nuždno postoji, ne može ne postojati. U toj nemogućnosti nepostojanja sastoji se njegova nuždnost. To drugim riečima znači, da nuždno biće po svom pojmu izključuje mogućnost prelaženja od ne biti na biti. Nastajanje je dakle nespojivo s pojmom nuždnog bića. Prema tome vriedi također sud, da nastajanja može biti samo tamo, gdje se radi o nenuždnosti, to jest, gdje imamo indiferenciju za biti i ne biti, gdje se dakle ne izključuje mogućnost ne-postojanja. Strogo uzevši sastoji se nenuždnost ili kontingencija u tom, da nešto postoji, ali tako, da bi p o s e b i moglo i ne postojati. Dok ono uistinu postoji, stvarno je izključeno ne-postojanje. Samo se ne može reći, da

nenuždno biće po s e b i izključuje to ne-postojanje, jer ono je po sebi ili po svojoj vlastitoj bîti indiferentno za biti ili ne biti. Ako je dakle ne-postojanje stvarno izključeno, a nije i ne može biti izključeno po samom nenuždnom biću, preostaje samo ova jedina mogućnost: ne-postojanje je izključeno p o d r u g o m. Ili pozitivno: nenuždno biće postoji, ne po sebi, već po drugom. To znači, da nenuždno biće u svom postojanju ovisi o drugom, a to „drugo" zove se uzrok, dok se sama ovisnost od drugoga zove uzročnost.

Nenuždno se biće može promatrati sa sliedećeg dvostrukog stajališta: sa stajališta moći i sa stajališta čina, to jest u stanju čiste mogućnosti i u stanju aktualnog postojanja. U prvom slučaju imamo „nešto", što doduše ne postoji, ali bi moglo i postojati, jer je s njegovom bîti jednako spojivo postojanje kao i ne-postojanje. U drugom slučaju imamo „nešto", što doduše postoji, ali bi moglo i ne postojati, opet iz razloga, što je s njegovom bîti jednako spojivo postojanje kao i ne-postojanje.

Iz svega sad sliedi naša druga tvrdnja, koja glasi ovako: N e n u ž d n o b i ć e, k o j e s t v a r n o p o s t o j i, m o ž e p o s t o j a t i s a m o u o v i s n o s t i o d d r u g o g a, t o j e s t p o u z r o k u. Ako se opravdanost te tvrdnje može pokazati samom analizom pojmova, imamo analitički sud. Pokušajmo tvrditi, da postoji nenuždno biće, ali da ono nema uzroka. U tom slučaju imamo očito proturiečje. Kad naime kažemo „nenuždno biće postoji", tvrdimo sliedeće: biće, koje je p o s e b i indiferentno za biti ili ne biti, nalazi se u stanju, u kojem stvarno, ali nikako po sebi, dakle po drugom izključuje ne biti. Kad zatim dodajemo, da to biće nema uzroka, izričito poričemo, da ono postoji po drugom. Isti sud mogao bi zato dobiti i sliedeći oblik: biće, koje postoji po drugom, ne postoji po drugom. A to je proturiečje.

Naš put bio je u principu dosta jednostavan: nastajanje je znak nenuždnosti, a nenuždnost po svom pojmu uključuje potrebu ovisnosti od drugoga.

Do istog rezultata možemo doći i drugim, donekle sličnim putem. Uzmimo opet pojam nastajanja, subjekt suda, kojim smo formulirali načelo uzročnosti. Nastajanje po svom pojmu znači promjenu, prielaz od ne biti na biti, dobivanje nove savršenosti. Gdje je razlog, koji nam podpuno ili adekvatno tumači, zašto imamo nastajanje, to jest zašto stanoviti predmet prelazi iz stanja A u stanje B? Kako smo napried vidjeli, ne možemo kazati, da nešto nastaje, a da to nastajanje naprosto nema razloga. To bi značilo tumačiti „nešto" po „ničemu" ili tumačiti postojanje ne-postojanjem. Pitajmo sad, da li može onaj pred-

met, koji prelazi iz stanja A u stanje B, sam sebi biti podpuni razlog aktualne promjene. Naša je predpostavka, da se radi o nastajanju. Prema tome predmet, koji se mienja, nije više u stanju A, a nije još ni u stanju B, nego baš prelazi iz A u B. Ako sad kažemo, da taj predmet u samom sebi ima podpuni ili adekvatni razlog svog prielaza iz A u B, onda tvrdimo, da je taj predmet u isto vrieme i u moći i u činu, i to po samom sebi, što je proturiečno. U moći: još nije B, nego tek prelazi u B. U činu: jer po sebi, a to znači oduviek ima absolutno sve, što je potrebno, da bude B; ne bi se mogao navesti razlog, zašto još nije B, nego zašto tek prelazi u B. Po samom sebi: jer se upravo želi izključiti svaka ovisnost od bilo kojeg izvanjskog činbenika (od uzroka). Prema tome mogli bismo ukratko reći ovako: kad ono, što se stvarno mienja (nastajanje!), ne bi bilo ovisno od drugoga (bez uzroka!), imali bismo očito proturiečje. Evo zašto. Ono isto, što se mienja (prema predpostavci, da imamo stvarno nastajanje), ne bi se mienjalo i ne bi se ni moglo mienjati (ono bi oduviek moralo biti u stanju B), i to u istom pogledu (ukoliko u sebi ima podpuni razlog za to, da bude u stanju B).

Radi se uviek o istoj misli, koja običnim pojmovnim razčlanjivanjem i različnim jezičnim formuliranjima pokazuje, da je s pojmom n a s t a j a n j a nuždno spojen pojam u z r o č n o s t i, naime pojam ovisnosti o nekom izvanjskom činbeniku. Ne kažem, da je pojam „ovisnost od drugog" direktno uključen u pojmu nastajanja. U tom slučaju imali bismo analitički sud u kantovskom smislu. Ali tvrdim, da postoji absolutno nuždna veza između oba pojma, tako da logički ne mogu podpuno shvatiti „nastajanje", ako ne mislim ujedno i na „ovisnost od drugoga". Tradicionalna peripatetička filozofija i u ovom slučaju govori o analitičkim sudovima, i to s pravom, jer se radi o sudovima, koji su jasni na temelju samog razčlanjivanja pojmova.

Spoznaja o Bogu na temelju načela uzročnosti

Ako se tko u dokazivanju Božje obstojnosti poziva na načelo uzročnosti, onda je vriednost njegove spoznaje bitno uvjetovana vriednošću načela uzročnosti. Prema različnom načinu, na koji se shvaća smisao i vriednost načela uzročnosti, može se onda govoriti o obstojnosti Božjoj kao vjerojatnoj ili sigurnoj istini.

Tko poput Nikole iz Autrecourta tvrdi, da je prava sigurnost moguća samo tamo, gdje se neki sud može svesti na načelo istovjetnosti odnosno proturiečja, a da o načelu uzročnosti nema takve sigurnosti, taj će dosljedno morati i takozvanu uzročnu spoznaju o Božjoj obstojnosti nazvati nesigurnom, u najboljem slučaju vjerojatnom.

Tko u duhu Humeovog empirizma poriče načelu uzročnosti svaku objektivnu vriednost, taj će dosljedno i takozvano uzročno dokazivanje Božje obstojnosti uzeti samo kao više ili manje opravdano „nagađanje", izazvano prividnom nuždnošću izkustvenog događanja. Prema takvom će se shvaćanju u najboljem slučaju moći razumjeti, zašto su ljudi s u b j e k t i v n o uvjereni, da postoji Bog. Ali kritičko razčlanjivanje tog uvjerenja, koje se temelji na načelu uzročnosti, vodit će do spoznaje, da o b j e k t i v n o treba sumnjati o tom, da li uistinu postoji Bog ili ne. Humeov empirizam kao psihologističko odnosno subjektivističko shvaćanje uzročnosti u pitanju Boga vodi do s k e p t i c i z m a. — Kažemo: vodi do skepticizma. A ne kažemo, kako bi tko eventualno mogao očekivati: vodi do a g n o s t i c i z m a. Što to znači? Humeovo empirističko shvaćanje uzročnosti ne daje pravo, da se apodiktički sudi o tom, da li postoji Bog kao transcendentno biće. Uzročno mišljenje i u ovom slučaju ima nešto za sebe. Samo je u pitanju ono zadnje, naime n u ž d n o s t u z r o č n e o v i s n o s t i, na temelju koje bi se smjelo apodiktički ili sigurno tvrditi, da sviet kao učinak mora imati svoj uzrok. Taj je skeptički stav samo donekle istovjetan sa stavom agnosticizma, koji bi naprosto rekao ovako: da li Bog postoji, ne znamo, jer nema nikakvih spoznajnih sredstava, da o tom sudimo. Osim toga u pitanju Boga obično nazivamo agnosticizmom ono stanovište, po kojem bismo doduše znali, da postoji Bog, samo što ne bismo mogli znati, u čemu se sastoji njegova narav.

Još nešto valja zapamtiti, nešto, što ima samo hipotetičnu vriednost. Kad bi se po Humeovom empirizmu bilo kojim stupnjem sigurnosti moglo zaključiti na Boga kao uzrok svieta, Bog bi bio bitak u smislu empirizma — bitak izkustvene naravi. Po empirizmu spoznatljivo je samo ono, što je predmet izkustvene spoznaje, to jest što egzistira u vremenu i prostoru. Vidjet ćemo, da takav uzrok ne bi tumačio ono, što valja tumačiti, kad tražimo zadnji odgovor na pitanje o podrietlu svieta.

Time dolazimo do onog, što je značajno za Kantovo apriorno-subjektivističko shvaćanje uzročnosti. Po ovom shvaćanju moglo bi se strogom nuždnošću zaključiti od učinaka na uzroke unutar granica pojavnog svieta; to po Humeu ne bi bilo moguće. Po Kantu načelo uzročnosti ima objektivnu vriednost, ali s a m o unutar granica pojavnog bitka. Ono nije načelo bitka kao takvog, nego načelo p o j a v n o g bitka, to jest bitka, koji se nalazi u vremenu i prostoru. Zato pomoću ovog načela ne smijemo prelaziti granice vremena i prostora. A to znači, da pomoću načela uzročnosti ne možemo opravdano zaključiti

na postojanje Boga kao transcendentnog bića, koje postoji onkraj vremena i prostora.

Tko poput napried navedenih kantovski orientiranih mislilaca u načelu uzročnosti vidi samo postulat našeg mišljenja, taj će dosljedno i obstojnost Božju prikazati kao obični postulat, kao nešto, što moramo prihvatiti, da bi naše mišljenje došlo do mira, a ne kao istinu, u koju imamo pozitivan uvid.

Sasvim drugi je stav onih, koji pozitivno brane objektivnu i obću vriednost načela uzročnosti. Oni se razilaze samo u pitanju, da li se ta vriednost može opravdati analitički, ili je potreban postupak sintetičkog značaja. Ako nije sasvim siguran prvi način, svakako je siguran sintetički postupak. Valjda je najjednostavnija karakteristika za jedno i za drugo stanovište u tom, što branitelji analitičkog postupka kažu ovako: tko nieče načelo uzročnosti, taj tvrdi nešto, što je proturiečno; dok branitelji sintetičkog postupka kažu ovako: tko nieče načelo uzročnosti, taj tvrdi nešto, što doduše nije proturiečno, ali što je zato ipak očito krivo. S obzirom na problem Boga branitelji jednog i drugog stanovišta jednakom nuždnošću i opravdanošću zaključuju na obstojnost uzroka svieta, ako se sviet bilo na koji način očituje kao učinak. Budući da se po njihovom shvaćanju načelo uzročnosti odnosi na bitak kao takav, a ne samo na pojavni bitak, to je sad u principu moguće zaključiti na obstojnost vanpojavnog ili transcendentnog uzroka, koji postoji onkraj vremena i prostora, ako to traži podpuno ili adekvatno tumačenje svieta kao učinka.

LITERATURA

Osim literature navedene u opazkama:

N. Kaufmann, Das Causalitätsprincip und seine Bedeutung für die Philosophie. (Philosophisches Jahrbuch. 4, 1891, str. 30—41 i 105—118.) — A. v. Schmid, Das Causalitätsproblem. (Philosophisches Jahrbuch. 9, 1896, str. 225 do 279.) — C. Gutberlet, Teleologie und Causalität. (Isti časopis. 13, 1900, str. 381—389 i 14, 1901, str. 47—61.) — A. Lang, Das Kausalproblem. Erster Teil: Geschichte des Kausalproblems. Köln 1904. — J. Geyser, Naturerkenntnis und Kausalgesetz. Eine kritisch-positive Studie zur Erkenntnistheorie. Münster i. W. 1906. Isti, Erkenntnistheorie. Münster i. W. 1922. Isti, Einige Hauptprobleme der Metaphysik. Mit besonderer Bezugnahme auf die Kritik Kants. Freiburg i. Br. 1923. — Katinov (bez imena), Načelo uzročnosti u osjetnom i nadosjetnom svijetu. (Hrvatska Straža. 7, 1909, str. 13—43.) — J. Hein, Humes Kausaltheorie. (Philosophisches Jahrbuch. 24, 1911, str. 48—70.) Isti, Humes Kausaltheorie, verglichen mit derjenigen Kants. (Isti časopis, 24, 1911, str. 203—221.) G. Schulemann, Das Kausalprinzip in der Philosophie des hl. Thomas von Aquino. Münster i. W. 1915. — A. Seitz, Kausalität und Kontingenz als Grund-

lage für die Gottesbeweise. (Philosophisches Jahrbuch. 30, 1917, str. 259—292.) — Th. Virnich, Studie zum Kausalproblem. (Philosophisches Jahrbuch. 28, 1915, str. 64—69.) — F. Sladeczek, Die erkenntniskritischen Grundlagen des kosmologischen Gottesbeweises. (Stimmen der Zeit. 99, 1920, str. 427—440.) — A. Albrecht, Das Ursachgesetz und die erste Ursache bei Thomas von Aquin. (Philosophisches Jahrbuch. 33, 1920, str. 173—182.) — E. Berg, Das Problem der Kausalität. Eine philosophische Abhandlung. Berlin 1920. — E. Wentscher, Geschichte des Kausalproblems in der neueren Philosophie. Leipzig 1921. — L. Faulhaber, Wissenschaftliche Gotteserkenntnis und Kausalität. Eine Untersuchung zur Grundfrage der Apologetik mit besonderer Berücksichtigung aktueller Probleme. Würzburg 1922. Isti, Die „drei Wege" der Gotteserkenntnis und der wissenschaftliche Gottesbegriff. Ein Beitrag zur Kritik der wissenschaftlichen Gotteserkenntnis. Würzburg 1924. — A. Gatterer, Das Problem des statistischen Naturgesetzes. Innsbruck 1924. — B. Franzelin, Die neueste Lehre Geysers über das Kausalitätsprinzip. Innsbruck 1924. Isti, Zu Kahl-Furthmanns Kritik an meiner Schrift „Die neueste Lehre Geysers über das Kausalitätsprinzip". (Philosophisches Jahrbuch. 42, 1929, str. 154—158.) Isti, Sind die Grundlagen unserer Gotteserkenntnis erschüttert? Zum Kampfe Hessens gegen die Grundlagen und erkenntnistheoretischen Voraussetzungen des kosmologischen Gottesbeweises. Grundsätzliche Erörterungen. Wien 1929. Isti, Straubingers Kritik an meinen Ausführungen über das Kausalitätsprinzip. (Philosophisches Jahrbuch. 43, 1930, str. 293—296.) Isti, Kann der Umfang dessen, was zu einem Sein erforderlich und hinreichend ist, gleich Null sein? (Isti časopis. 43, 1930, str. 528—532. Poredi odgovor od E. Hartmanna, str. 532.) Isti, Zur Klärung des Kausalproblems. Grundsätze, auf welche ein Aufweis des Kausalitätsprinzips „Jedes Entstehen ist eine Wirkung" zurückgeführt werden kann, und ihre Gegner. (Divus Thomas, Freiburg. 11, 1933, str. 3—51.) — S. Bersani, Principium causalitatis et existentia Dei. (Divus Thomas, Placentiae. 2, 1925, str. 8—25.) — F. Sawicki, Der Satz vom zureichenden Grunde. (Philosophisches Jahrbuch. 38, 1925, str. 1—11.) Isti, Die Gottesbeweise. Paderborn 1926. Isti, Das Irrationale in den Grundlagen der Erkenntnis. (Philosophisches Jahrbuch. 41, 1928, str. 284—300 i 432—448.) Isti, Das Irrationale in den Grundlagen der Erkenntnis und die Gottesbeweise. (Isti časopis. 44, 1931, str. 410—418.) Isti, Das Irrationale im Weltgrund. (Isti časopis. 52, 1939, str. 369—383.) — J. Brinkmann, Zur rationalen Begründung der philosophischen Grundgewissheiten. (Isti časopis. 40, 1927, str. 129—162, 250—284 i 377—400.) — A. Schneider, Kausalgesetz und Gotteserkenntnis. U knjizi: Probleme der Gotteserkenntnis. Münster i. W. 1928, str. 56—78. — H. Becher, Gottesbegriff und Gottesbeweis bei Wilhelm von Ockham. (Scholastik. 3, 1928, str. 369—393.) — G. Kahl-Furthmann, Franzelins Kritik der neuesten Lehre Geysers über das Kausalitätsprinzip. (Philosophisches Jahrbuch. 41, 1928, str. 155—168.) Ista, Zu Franzelins Erwiderung auf meine Arbeit: „Franzelins Kritik der neuesten Lehre Geysers über das Kausalitätsprinzip". (Isti časopis. 42, 1929, str. 158—160.) Ista, Beiträge zum Kausalproblem. 5 Aufsätze. Sonderabdruck aus dem Phil. Jahrb. d. Görresgesellschaft. 1933/34. Fulda 1934. — B. Jansen, Die Geltung des Kausalgesetzes. (Stimmen der Zeit. 115, 1928, str. 414—421.) Isti, Die Geltung des Satzes vom zureichenden Grund. (Philosophisches Jahrbuch. 44, 1931, str. 401—409.) — S. L. von Skibniewski, Kausalität. Paderborn 1930. — H. Straubinger, Evidenz und Kausalitätsgesetz. (Philosophisches Jahrbuch. 43, 1930, str. 1—17.) Isti, Geysers Stellung zum Kausalitätsgesetz. (Isti

časopis, 43, 1930, str. 285—293.) Isti, Die Evidenz des Kausalitätsgesetzes. (Isti časopis. 44, 1931, str. 25—40.) Isti, Das Kausalitätsgesetz und sein Verhältnis zum Kontradiktionsprinzip. (Isti časopis. 45, 1932, str. 256—260.) Isti, Vom Sinn und Zusammenhang der ersten Prinzipien des Seins und Denkens. (Isti časopis. 45, 1932, str. 528—529.) Isti, Nochmals die Begründung des Kausalitätsgesetzes durch Geyser. (Isti časopis. 46, 1933, str. 267—272.) — A. Heuser, Neuscholastische Begründungsversuche für das Kausalprinzip. Bonn 1930. — F. Budde, Beiträge zur Klärung des Kausalitätsproblems. (Theologie und Glaube. 22, 1930, str. 316—331.) — Th. Droege, Der analytische Charakter des Kausalprinzips. Eine metaphysische Untersuchung. Bonn 1930. Isti, Zur Krise der Kausal-Kontroverse. (Divus Thomas, Freiburg. 9, 1931, str. 363—397.) Isti, Zur Begründung des Kausalprinzips. (Isti časopis. 12, 1934, str. 183—205.) — Ph. Frank, Das Kausalgesetz und seine Grenzen. Wien 1932. — J. Engert, Das Prinzip des zureichenden Grundes. (Philosophisches Jahrbuch. 45, 1932, str. 1—17 i 159—176.) — C. Nink, Vom Sinn und Zusammenhang der ersten Prinzipien des Seins und Denkens. (Isti časopis. 45, 1932, str. 392—396.) Isti, Zur Frage nach der Begründung der ersten Prinzipien des Seins und Denkens. (Isti časopis. 46, 1933, str. 139—144.) — L. Fuetscher, Das Gesetz der Ursache. Zum gleichnamigen Buch von Josef Geyser. (Zeitschrift für katholische Theologie. 57, 1933, str. 411—426.) — A. Mitterer, Der Bewegungssatz (omne, quod movetur, ab alio movetur) nach dem Weltbild des hl. Thomas und dem der Gegenwart. (Scholastik. 9, 1934, str. 372—399 i 481—519.) — E. Rogge, Das Kausalproblem bei Franz Brentano. Stuttgart-Berlin 1935. — J. Brunsmann, Die philosophischen Voraussetzungen unserer Gottesbeweise. Eine religionsphilosophische Studie. Mödling b. Wien 1935. — J. Santeler, Ist das Kausalprinzip ein blosses Postulat? (Zeitschrift für katholische Theologie. 60, 1936, str. 555—576.) — C. Fabro, La difesa critica del principio di causa. (Rivista di filosofia neo-scolastica. 28, 1936, str. 102—141.) — F. Amerio, La formulazione del principio di causalità e la nozione di causa in S. Tomaso. (Isti časopis. 29, 1937, str. 388—400.) Isti, Il principio di causalità in San Tomaso. (Isti časopis. 30, 1938, str. 44—61.) — Isti, Il principio di causalità nella gnoseologia di S. Tomaso. (Isti časopis. 30, 1938, str. 475—491.) Isti, I teoremi della causalità inefficace nella metafisica di Malebranche. (U knjizi: Malebranche nel terzo centenario della nascita. Rivista di filosofia neo-scolastica. Supplemento speciale al volume XXX. Milano 1938, str. 81—110.) — E. Peis, Die Stellung Johannes Hessens zu den Gottesbeweisen. Betzdorf-Sieg 1938. — G. Morabito, L'essere e la causalità in Suarez e in S. Tommaso. (Rivista di filosofia neo-scolastica. 31, 1939, str. 18—46.) — G. Geis, Eine neue Entwicklung des Kausalitätsprinzips. U knjizi: Festschrift zum 50jährigen Bestandsjubiläum des Missionshauses St. Gabriel Wien-Mödling. Wien-Mödling 1939, str. 377—387.) — R. Laun, Der Satz vom Grunde. Ein System der Erkenntnistheorie. Tübingen 1942. — A. Schopenhauer, O načelu razloga. Filozofijska rasprava. Preveo V. D. Sonnenfeld. Osijek b. g. [1942.]

Peto poglavlje

SUSTAVNO-KRITIČKI PRIKAZ APOSTERIORNIH DOKAZA ZA BOŽJU OBSTOJNOST

1. Iz promjenljivosti u svietu zaključujemo, da postoji nepromjenljivi pokretnik

S pravom je rekao sv. Toma, da se najočevidniji dokaz za obstojnost Boga uzima iz promjena u svietu. Očito je to rečeno s obzirom na izhodište, a ne s obzirom na sam zaključak dokaza. Mi se tiekom samog dokazivanja ne ćemo služiti izrazom „Bog". U zaključku ćemo odmah strogo uočiti onaj naročiti značaj stvarnosti, do kojeg nas vode premise. Tek poslije ćemo pitati i pokazati, da li i u kojem se smislu rezultat sadržan u zaključku može nazvati imenom „Bog".

Dokaz iz promjena u svietu razvio je već Platon, a obširno ga prikazuje naročito Aristotel. Platon je na taj način dokazivao samo to, da ima duša, koje giblju sebe i tjelesa[1]. Aristotel se najviše obazirao na takozvane mjestne promjene, za koje je krivo mislio, da su vječne, a osim toga je priznavao 47 ili čak 55 nepromjenljivih pokretnika[2].

---

[1] A. Bremond, La religion de Platon d'après le Xe livre des Lois. (Recherches de science religieuse. 22, 1932, str. 29—30.) B. Jansen, Das Wesen und die Stellung Gottes in der Philosophie Platons. (Gregorianum. 13, 1932, str. 119—120.)

[2] W. Jaeger, Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung. Berlin 1923. Jaeger ističe, da je Aristotel branio nauku o nepokretanom pokretniku, koji je bio nematerialni duh, čisti čin, neprekidan blažen život, vječna i transcendentna substancija (str. 370). Po Jaegeru treba priznati neki razvitak u Aristotelovoj nauci o nepokretanom pokretniku: Aristotel je na koncu branio 47 odnosno 55 nepokretnih pokretnika, ali je po mišljenju astronoma pogriešio kod izračunavanja broja sfera — u njegovu rezultatu navodno nedostaju dvie sfere (str. 369—370 i 379.) Vidi i razpravu: H. von Arnim, Die Entstehung der aristotelischen Gotteslehre. (Kratak izvod u: Anzeiger der Akademie der Wissenschaften in Wien. Philosophisch-historische Klasse. 68, 1931, str. 13—16.) Jaegerovo tumačenje odobrava M.-J. Lagrange, Comment s'est transformée la religion d'Aristote. D'après un livre récent. (Revue thomiste. 31, 1926, str. 285—329.) Isto tako R. Mugnier, La théorie du premier moteur et l'évolution de la pensée aristotélicienne. Paris 1930, str. 180—183. Da je doduše nastala promjena u Aristotelovoj nauci o gibanju nebeskih tjelesa, ali da je zato ipak ostalo nepromienjeno Aristote-

Njegovo dokazivanje ima više značaj teleološkog, nego kozmološkog dokaza[3].

1. P o j m o v i. — Promjena ili g i b a n j e (motus, κίνησις — zato „argumentum cinesiologicum") općenito se uzima u dvostrukom značenju. Po našem načinu govora imamo najočevidniju promjenu onda, kad neki predmet s jednog mjesta dolazi na drugo. To je takozvana mjestna promjena, koja se u metafizici definira kao čin nekog bića u moći ukoliko je u moći, a to znači neko biće promatrano u znaku samog prielaza, kad je već izašlo iz stanja obične mogućnosti, ali ipak još nije u zbilji ili činom sasvim ono, čemu prelazi. To je promjena u strogom smislu. Međutim govori se o promjenama i onda, kad imamo bilo koji prielaz iz neke mogućnosti u čin, kao na pr. kad hladno željezo postaje toplo ili kad se rađa novi organizam i slično.

Promjena se formalno sastoji u p r i e l a z u od jednog načina egzistiranja na drugi način egzistiranja, u prielazu od nekog mogućeg stanja u zbiljsko stanje.

U svakoj pravoj ili stvarnoj promjeni treba razlikovati ovo troje: 1. s u b j e k t, koji se mienja, na pr. željezo, koje je bilo hladno, a koje je sad toplo; 2. o n o, o d č e g a p o l a z i i l i k o d č e g a p o č i n j e promjena (terminus a quo, izhodište ili polazište), u našem primjeru „hladno", kao i o n o k o d č e g a s v r š a v a promjena (terminus ad quem, završište), u našem primjeru „toplo"; 3. sam p r i e l a z, u kojem se formalno i sastoji promjena ili gibanje.

Još je spomena vriedno, da se početak i svršetak promjene mogu promatrati dvostruko: materialno i formalno. Tako je na pr. početak promjene ovo: ili hladno željezo kao konkretna cjelina (terminus totalis a quo: subjekt „željezo" zajedno s akcidentalnom formom „hladno") ili — po strožem značenju — sama akcidentalna forma „hladno" kao ono, što se napušta ili što nestaje (terminus formalis a quo: akcidentalna forma „hladno" bez subjekta „željezo"). U istom smislu svršetak promjene znači ili toplo željezo kao stvarnu cjelinu (terminus totalis ad quem: subjekt „željezo" zajedno s akcidentalnom

---

lovo monoteističko stanovište, to brani M. B o u s s e t, Sur la théologie d'Aristote: monothéisme ou polythéisme? (Revue thomiste. 44, 1938, str. 798—805.) Jaegerovo tumačenje zabacuju: M. D. R o l a n d - G o s s e l i n, Aristote. Paris 1928, str. 37. E. G i l s o n, L'esprit de la philosophie médiévale. Première serie. Paris 1932, str. 226. — Poredi također: F. Š a n c, Što je Aristotel znao o pravom Bogu? (Život. 5, 1923/24, str. 25—32.)

[3] A. B o e h m, Die Gottesidee bei Aristoteles auf ihren religiösen Charakter untersucht. Inaugural-Dissertation (Strassburg i. E.). Strassburg i. E. 1914, str. 58 i 73—87.

formom „toplo") ili samu akcidentalnu formu „toplo" kao ono, što je zapravo dobiveno promjenom (terminus formalis ad quem: akcidentalna forma „toplo" bez subjekta „željezo").

U poviesti filozofije kadkad se izraz „motus" ili „mutatio" (promjena) uzima sasvim općenito u smislu djelatnosti, pa se prema tome onda i Bogu pripisuju „promjene". Ali ne može se na pr. jednostavno prikazati kao Platonovo stanovište, da „promjena" znači samo aktivnost, te da Platon u tom smislu pripisuje Bogu promjenu, suprotno aristotelovskoj terminologiji, koliko se promjenom izriče potencialnost. Sigurno je, da i prema Platonovu shvaćanju „promjena" znači pravo nastajanje, dok je Božja bit po izričitoj Platonovoj nauci nepromjenljiva[3a].

U filozofijskoj se terminologiji razlikuju fizičke i metafizičke promjene. F i z i č k e su promjene one, u kojima imamo pozitivni ili stvarni početak i svršetak u smislu egzistentnog subjekta, koji gubi ili dobiva nešto. Prema tome su sve substancialne i akcidentalne promjene, a ovamo spada i mjestno gibanje, fizičke promjene. M e t a f i z i č k e su promjene one, u kojima je jedan termin negativan ili neegzistentan: stvaranje i anihilacija.

Prema tome je p r o m j e n l j i v o (mobile, mutabile) sve ono, što može prelaziti od nekog mogućeg stanja u zbiljsko stanje, a n e p r o m j e n l j i v o (immobile, immutabile) ono, što izključuje i samu mogućnost takvog prelaženja.

Ono zbiljski egzistentno biće, koje čini, da nešto mienja svoj način egzistiranja, ili koje je uzrok tome, da nešto mienja svoje stvarno stanje, zove se p o k r e t n i k, p o k r e t a č, p o k r e t a l o (motor).

2. O č e m u s e r a d i? — Kod svake dobre argumentacije treba se ograničiti na ono „najmanje", što je potrebno, da iz premisa možemo izvoditi izpravan zaključak. Sve što je bilo pod kojim vidom prieporno, treba po mogućnosti izlučiti, jer bi se inače bez potrebe kompliciralo dokazivanje, a osim toga moglo bi se dogoditi i to, da se zaključak osniva upravo na onome, što je prieporno.

Prema tome moramo točno odrediti naše izhodište. Polazimo od takozvanih f i z i č k i h promjena u svietu, koje god naravi bile, ali ih promatramo izključivo pod vidom stvarnog prelaženja od mogućih stanja u zbiljska stanja, to jest pod vidom p r o m j e n l j i v o s t i. Ne

---

[3a] „Der Begriff der Bewegung wird im Parmenides in gleichem Sinne gefasst, wie der Phaidon den des Werdens bestimmt hat, nämlich als Übergang von einem Zustand in einen andern zu ihm gegensätzlichen." C. R i t t e r, Platon. Sein Leben, seine Schriften, seine Lehre. II. München 1923, str. 330. Poredi također str. 7 i 751.

polazimo od „promjenljivosti svieta", nego od „promjenljivosti u svietu".

Fizičke se promjene u načelu mogu promatrati s dva stanovišta: prvo, ukoliko subjekt dobiva neku savršeniju formu, a drugo, ukoliko subjekt dobiva novu formu time, što gubi neku savršeniju formu (mutatio in deterius). Ma da smo uvjereni, da se u ovom drugom slučaju ne može govoriti o običnom padanju u pravcu prema „ničemu", nego da se i ta promjena mora shvatiti i tumačiti kao ovisnost o nekom izvanjskom pokretniku, ipak ćemo naše dokazivanje ograničiti na one fizičke promjene, kojima subjekt pozitivno dolazi do savršenije forme.

Dokaz

Izkustvo svjedoči, da se u svietu mnoge stvari mienjaju te da su one prema tome promjenljive.

Međutim: 1. što god se mienja, to se mienja ovisno od drugoga — i dosljedno: što god je promjenljivo, to ovisi o drugome; 2. što god se mienja ovisno od drugoga, to se konačno mienja ovisno od nekog prvog nepromjenljivog pokretnika.

Dakle postoji neki prvi nepromjenljivi pokretnik ili „nepokretni" pokretač.

Objasnimo taj dokaz!

1. Gornja premisa nije drugo nego konstatiranje činjenica. Pozivamo se na naše izkustvo. Tko će poricati, da u svietu ima različnih mjestnih promjena, da ima promjena unutar područja kakvoće i količine, promjena u razvitku živih organizama, promjena unutar intelektualnog i moralnog života? Sve je to tako jasno i tako sigurno, da bi čovjek prije bio sklon proglasiti svu stvarnost „vječnim zbivanjem", nego priznati nešto „stalno" i „neprolazno". Ta je sklonost ili čak težnja uostalom i našla izraza i odjeka u sustavu panteističkog evolucionizma.

Ukoliko želimo, da naš dokaz ima metafizički značaj ne samo u pogledu njegove logičke strukture, nego također s obzirom na njegovo izhodište, ne smijemo promatrati konstatirane činjenice specifički kao takve promjene, već izključivo kao promjene. Prema tome će onda i zaključak direktno vrieditи samo pod općim vidom nepromjenljivog pokretnika. Za svako daljnje određivanje tog nepromjenljivog pokretnika potreban je novi dokazni postupak. Možda će on pod drugim vidom promatrati sadržaj naše gornje premise; tako bi se na pr. na temelju promatranja intelektualno-moralnih promjena moglo doći do oznake osobnosti. A možda će se novi dokazni postupak naprosto na-

dovezati na sam zaključak te iz njega izvoditi nove oznake; tako će se na pr. dokazivanje neograničenosti i vječnosti kao Božjih svojstava bitno osnivati na zaključku ovog dokaza o obstojnosti nekog nepromjenljivog pokretnika.

2. Donja premisa ima dva diela:

a) Svaka stvarna promjena znači: dobiti novu formu, novu savršenost. Podpuni ili adekvatni razlog toga zbivanja ne može biti u samom subjektu, koji je gibanjem dobio novu savršenost. U predpostavci, da je adekvatni razlog izključivo u samom subjektu, imamo proturiečje: subjekt bi pod istim vidom ujedno bio u moći i u činu, u stanju mogućnosti i u stanju ostvarenosti. U moći: jer činjenica, da se subjekt stvarno giblje, znači, da još nije u posjedu one savršenosti, prema kojoj se giblje, nego da je tek u mogućnosti za nju. U činu: ukoliko naime već u cielosti posjeduje određenje za onu savršenost, ne vidi se, kako bi moglo biti, da subjekt još ne posjeduje te savršenosti. Ujedno pod istim vidom: jer bi čitavo određenje bilo izključivo u samom subjektu. Dalo bi se misliti, da je subjekt u isto vrieme u moći i u činu, ali ipak tako, da se njegova potencialnost i aktualnost ne odnose na isto. Ovdje bi ipak trebalo biti tako, da bi subjekt baš u pogledu svoje ostvarenosti ili svog postojanja morao biti u moći i u činu; a to je nemoguće.

Ukratko, kad ono, što se stvarno giblje, ne bi bilo ovisno od drugoga, imali bismo proturiečje: ono isto, što bi se gibalo (prema predpostavci, da se stvarno giblje), ne bi se gibalo (jer bi već moralo biti u činu, a ne tek u moći), i to pod istim vidom (izključivo po vlastitom određenju).

Kod svega treba paziti na to, da se načelo „što god se giblje, to se giblje ovisno od drugoga" uzima samo u afirmativnom, a ne u izključivom smislu. Živa se bića djelomično giblju od sebe, a giblju se od sebe u bitnoj ovisnosti od drugoga. To će reći, da je adekvatni razlog njihovog gibanja izvan njih samih. Ali kad se giblju ovisno od drugoga, imaju tu sposobnost, da se i sama giblju. Strogo uzevši ne bi se zato ni smjelo reći, da se živa bića giblju „od sebe" ili „po sebi": njihova sposobnost gibanja naime potječe konačno od drugoga, a ne od njih samih. Ali ako imamo na umu, da se izrazi „od sebe" i „po sebi" ovdje upotrebljavaju samo u smislu imanentnog djelovanja, onda odpada svaka ozbiljna potežkoća. Uostalom, mnoge su promjene živih bića „ovisne od drugoga", jer i izkustveno spoznajemo, kako se one zbivaju pod očitim utjecajem izvanjskih podražaja.

b) U drugom dielu donje premise tvrdimo, da se kod traženja adekvatnog razloga stvarnog gibanja ne može poći u bezkonačno. Ne-

moguć je bezkrajni niz pokretnika, koji su i sami ovisni od drugoga. Nemoguć je takav niz u tom smislu, što pokretani pokretnici nikako ne tumače sâmo podrietlo ili prvi početak gibanja, nego samo u bezkonačno postavljaju ili ponavljaju isto pitanje. Pokretni pokretnik naime znači, da nešto stvarno izaziva promjenu, ali ipak samo ovisno od drugoga, a nikako izključivo sâmo po sebi. Ako dakle želimo imati podpuno tumačenje, koje načelno obuhvaća i rješava pitanje bilo kojeg stvarnog gibanja, a koje uistinu i nalazi takvo rješenje, koje zadovoljava, onda moramo izaći iz niza pokretanih pokretnika, da bismo došli do takvog pokretnika, koji je kvalitativno različit od pokretanih pokretnika: a to je nepokretani ili nepromjenljivi pokretnik, koji je prvi izvor i zadnji razlog svakog gibanja, ali tako, da se on sam ni najmanje ne giblje.

Metafizički dokaz iz promjenljivosti u svietu i fizički zakon tromosti

Načelo „što god se mienja, to se mienja ovisno od drugoga" u stvari nije drugo nego naročita formula za metafizički princip uzročnosti.

Neki su neoskolastički filozofi mišljenja, da fizički zakon tromosti (lex inertiae) sa svoje strane potvrđuje spomenuto metafizičko načelo te da dokaz iz promjenljivosti u svietu dobiva suvremenije obilježje, ako se u dokazivanju ujedno pozivamo na zakon tromosti. Tako na pr. veli dominikanac E. Hugon: „Est principium in scientia hodierna receptum ens in quiete non sibi dare motum... Si ergo ens in quiete non possit dare sibi motum, oportet ut, quando movetur, ab alio moveatur[4].

Međutim, čini se, da je uputno ili barem umjestnije ne pozivati se na zakon tromosti. Prvo zato, jer naš metafizički dokaz iz promjenljivosti u svietu apodiktički zaključuje. Drugo zato, jer bismo inače unieli u dokazivanje nešto, što je donekle prieporno, tako da bismo konačno postigli protivno: apodiktičnost zaključka mogla bi postati sumnjivom, mjesto da nađe svoju „potvrdu".

Kako glasi i što znači zakon tromosti? Već je 1609. godine Galilei, a poslije njega Newton formulirao zakon, po kojem svako tielo ostaje u svom stanju bilo mira bilo jednoličnog gibanja po istom pravcu, dok nije prisiljeno, da pod utjecajem izvanjskih sila mienja svoje stanje.

---

[4] E. Hugon, De Deo uno et trino creatore et gubernatore. De angelis et de homine[5]. Parisiis 1927, str. 46.

Prije svega ne smijemo zaboraviti, da je drugo zakon tromosti, a drugo tromost tvari.

U fizici danas prevladava „energetičko" ili „dinamičko" shvaćanje svieta. Svietlo, toplina, elektricitet, gravitacija i kako se već redom zovu oni činbenici ili one sile, o kojima ovisi „jedinstvo" svemira, shvaćaju se d i n a m i č k i. I sama tjelesnost se shvaća kao odporna sila, a materialni sviet kao „kompleks valova": prema Schrödingerovoj teoriji tvar je čista valovna energija, „v a l o v n i p a k e t"[5]. — Uslied toga ne vidimo, kako bi se moglo zaključiti, da mora postojati van-tvarni ili van-fizički pokretnik, iz činjenice stvarnog gibanja u svietu. Baš naprotiv, sa stanovišta fizike mogao bi se očekivati ovaj odgovor: Kad se tvar očituje uviek samo u „energetičkim" ili „dinamičkim" oblicima, nije li onda gibanje upravo pravi prirodni znak njene bîti? — Gibanje prema tome ne bi moglo biti znakom ovisnosti od drugoga.

Pozivajmo se dakle strogo na zakon tromosti, po kojem ni jedno tielo ne može vlastitom snagom mienjati svoje stanje mira ili brzinu i pravac svoga gibanja. Što sliedi onda? Vidimo, da se u gibanju tjelesa stvarno na veliko mienjaju brzina i pravac. U čemu može biti razlog tih promjena? Sa stanovišta fizike mogao bi se opet očekivati odgovor, da se različna dinamička stanja tjelesa dovoljno tumače njihovom različnom prirodom, koja je u bîti i sama dinamička, a da promjene u pogledu brzine i pravca nalaze svoje tumačenje u međusobnom sukobljavanju tjelesa, koje nastaje kao prirodna posljedica njihovih različnih dinamičkih stanja. Prema tome je sa stanovišta fizike, tako nam se čini, u najmanju ruku vrlo prieporno, da li je uobće potrebno tražiti neki „nepokretni pokretnik".

Ako tko tvrdi, da treba čitavu problematiku konačno prenieti iz fizike u metafiziku, onda odgovaramo, da je to suvišno. Sve što bi se ovdje još dalo reći, stvarno je već rečeno u našem napried izloženom dokazu. Drugim riečima: metafizičko razpravljanje o problematici, koja nam se zadaje, kad se pozivamo na fizički zakon tromosti, značilo bi samo ponavljanje našeg napried izloženog metafizičkog dokaza.

---

[5] A. W e n z l, Das naturwissenschaftliche Weltbild der Gegenwart. Leipzig 1929, str. 69. — F. R. L i p s i u s, Naturphilosophie und Weltanschauung. Leipzig 1918, str. 62. J. R e i n k e, Das dynamische Weltbild. Physik und Biologie. Leipzig 1926.

Nepromjenljivi je pokretnik čisti čin

Da je nepromjenljivi pokretnik čisti čin (actus purus), ne treba posebno dokazati, jer to sliedi iz najjednostavnijeg razčlanjivanja pojma o nepromjenljivom pokretniku. To je zapravo isti pojam opisan drugim riečima. Biti nepromjenljiv naime ne znači drugo nego izključiti svaku mogućnost promjene, a ta je mogućnost izključena utoliko, ukoliko se radi o činu, koji je samo čin i ništa drugo, čin bez potencialnosti — ukratko, čisti čin. Pojmovi „nepromjenljivi pokretnik" i „čisti čin" mogu se uzeti kao dvie strane iste jednačbe ili također kao lice i naličje iste stvari.

Nepromjenljivi je pokretnik biće o sebi ili po sebi, to jest absolutno ili nuždno biće

Nadovezujući na zaključak našeg dokaza, možemo dosta lako doći do novih spoznaja. Kad nepromjenljivi pokretnik giblje drugo, djeluje. No budući da je adekvatni razlog njegovog djelovanja u njemu samom, jer djeluje, a da u svom djelovanju nije nikako ovisan od drugoga, to ni pod vidom samog egzistiranja ne može biti ovisan od drugoga: agere sequitur esse — način djelovanja je posljedica načina egzistiranja. Ono što djeluje neovisno od drugoga, to prema tome i egzistira neovisno od drugoga. Stvarno egzistirati, a u toj egzistenciji nikako ne biti ovisan od drugoga, to znači egzistirati o sebi, od sebe ili po sebi.

Egzistirati od sebe ili neovisno od drugoga, znači ne biti uvjetovan nečim drugim ili ne biti povezan s nečim drugim, to jest biti riešen (ab-solutum) svega drugoga, znači egzistirati absolutno.

Što stvarno egzistira, a u svakom pogledu izključuje potencialnost, nikad nije moglo biti indiferentno za egzistirati ili ne egzistirati: ono dakle egzistira nuždno.

2. Iz uzročnosti u svietu zaključujemo, da postoji prvi ili neprouzročeni uzrok

Mi ćemo se sad pozivati na izkustvenu spoznaju, da u svietu mnoge stvari djeluju uzročno, to jest da mnoge stvari među sobom stoje u odnosu uzroka i učinka. Kad smo se u prvom našem dokazu pozivali na promjene u svietu, imali smo pred očima istu činjenicu, samo smo tamo uočili njenu pasivnu stranu, dok je ovdje naš pogled usredotočen na njenu aktivnu stranu: na sposobnost uzročnog djelovanja ili na činjenicu, da nešto stvarno izaziva prielaz iz moći u čin.

Mnogi neoskolastički pisci prikazuju dva prva „puta" sv. Tome kao isti dokaz[6]. Stoga ćemo morati točno odrediti naše stanovište, da se jasno vidi, da li i u kojem smislu shvaćamo dokaz iz uzročnosti u svietu kao samostalan dokaz.

1. Pojmovi. — Ovdje je govor o tvornoj uzročnosti, jer polazimo upravo od izkustvene spoznaje, da neke promjene nastaju kao posljedice izvjestnog djelovanja. Kako se to ima točnije shvatiti, dovoljno je objašnjeno u našim primjetbama o opravdanju načela uzročnosti.

Sv. Toma govori u svom dokazu o „poredanim tvornim uzrocima"[7]. Tim upozorava na neki red ili na neku međusobnu povezanost tvornih uzroka. U prikazivanju dokaza iz uzročnosti u svietu razlikuje se prema terminologiji, koja je postala klasična, bitna i slučajna povezanost tvornih uzroka. U nizu bitno poredanih uzroka odnosi se povezanost ili ovisnost ne samo na egzistenciju, nego i na samo djelovanje: neki uzrok ne bi uobće mogao djelovati, da ne djeluje ujedno onaj drugi, od kojeg ovisi i s kojim je povezan. Potrebno je dakle, da svi uzroci, koji su potrebni ili međusobom povezani u pogledu proizvođenja nekog učinka, moraju stvarno djelovati: čim jedan od uzroka zataji, nema učinka. Tako na pr. za razvitak biljke nije dosta, da ona ima podesno tlo, nego je ujedno potrebna odgovarajuća toplina i primjereno svietlo i slično. U nizu slučajno poredanih uzroka ovisnost se odnosi samo na egzistenciju, ali ne i na djelovanje. Može biti, da je neki učinak nastao djelovanjem većeg broja uzroka, ali da nisu svi pojedini uzroci bili absolutno potrebni. Tako na pr., kad zapalim jednu svieću, pa ovom drugu, a drugom treću, trećom četvrtu i t. d., onda je plamen zadnje svieće stvarno u svojoj egzistenciji učinak prve, druge, treće, četvrte i svih ostalih svieća u predpostavljenom nizu, ali za taj isti učinak nije bilo absolutno potrebno, da svi ti uzroci djeluju, jer sam mogao odmah prvom svićom zapaliti zadnju.

U latinskoj terminologiji mogu nas zavesti pojmovi „causae per se ordinatae" i „causae per accidens ordinatae" — „causae per se" (djelovanje vlastitom snagom ili prema principima vlastite prirode: graditelj gradi kuću, to jest djeluje upravo kao graditelj) i „causae per accidens" (djelovanje ne vlastitom snagom, nego snagom, što ju subjekt slučajno posjeduje: graditelj lieči, to jest djeluje, ali ne kao

---

[6] Kao primjer vidi: F. Sawicki, Die Gottesbeweise. Paderborn 1926; str. 121—128.

[7] Summa theol. I, q. 2, a. 3 i Contra gentiles I, c. 13: „causae efficientes ordinatae".

graditelj, nego ukoliko je u isto vrieme liečnik ili ukoliko se barem razumije u liečenje, što svakako nije stvar graditelja kao takvog).

Često je govor o „prvom" i „drugom" uzroku. Taj se način govora može odnositi ili na metafizički red ili na fizički red. S metafizičkog stanovišta zovemo „prvim" uzrokom ono, što u svom djelovanju nikako ne ovisi od drugoga, nego je po svojoj biti već određeno za svako djelovanje, i to pod vidom samog bitka; „drugi" uzrok djeluje samo ovisno od drugoga. S fizičkog stanovišta zovemo „prvim" uzrokom ono, što je u djelovanju glavni činbenik, tako da učinak ima svoje određenje u razmjeru prema njemu i njegovu djelovanju; „drugi" je uzrok ono, čime se glavni uzrok služi kao sredstvom za proizvođenje učinka („instrumentalni" uzrok).

Djelovanje, što ga izkustveno spoznajemo, odnosi se na „druge" uzroke u metafizičkom smislu. U njih to djelovanje znači neki prielaz od moći u čin pod vidom bitka, dakako u smislu akcidenta.

S obzirom na naše pitanje treba još imati pred očima, da učinak može biti sadržan u uzroku tako, da je njegova specifična savršenost podpuno ista (causa univoca), kao na pr. kad lisica rađa lisicu. Takve je naravi uzročnost svih „drugih" uzroka u metafizičkom značenju rieči: učinak je formalno (po specifički istoj formi) sadržan u uzroku. No postoji i druga mogućnost, naime, da je savršenost učinka sadržana u uzroku na bitno savršeniji način (causa aequivoca): ne formalno, nego eminentno. Tako se ima shvatiti uzročnost „prvog" ili „neprouzročenog" uzroka.

2. O čemu se radi? — U prikazivanju dokaza iz uzročnosti u svietu može se različno postupati. To se stvarno i čini. P. Descoqs misli, da u načelu postoji sliedeća dvostruka mogućnost metodičkog postupka:

a) Možemo sasvim obćenito polaziti od bilo koje stvarne uzročnosti, tako da je govor izključivo o bitno poredanim uzrocima i promjenama unutar individualnih bića. Billuart, Pègues, Garrigou-Lagrange i drugi drže, da u tom smislu treba shvatiti drugi „put" sv. Tome. Međutim, u tom se slučaju ne vidi, kako bi se ovaj dokaz mogao razlikovati od dokaza iz promjenljivosti u svietu.

b) Može se izhodištem uzeti činjenica, da u svietu djeluju slučajno poredani uzroci, to jest činjenica, da u svietu nastaju nove materialne substancije, na pr. nove biljke; rađaju se nove životinje i slično. Prema tome se ni ne polazi od bilo kojeg stvarnog djelovanja, nego samo od onog djelovanja, koje proizvodi novu substanciju. Tako shvaćeno dokazivanje predpostavlja, da ima tvorne uzroč-

nosti i da ima objektivno egzistentnih substancija, koje se međusobno razlikuju. To se kao dokazano predpostavlja iz ontologije i noetike.

Budući da se dokaz iz uzročnosti prema ovom shvaćanju zapravo temelji na činjenici, da nastaju nove substancije kao fizička bića, to ćemo ga izpravnije nazvati fizičkim dokazom[8].

Dokaz

Izkustvo svjedoči, da u svietu ima uzročnosti, kojom nastaju nove materialne substancije.

Međutim: 1. ništa ne može biti tvorni uzrok samog sebe; 2. niti se spomenuta činjenica može tumačiti bezkonačnim nizom slučajno poredanih uzroka.

Dakle postoji prvi ili neprouzročeni uzrok.

1. Gornja premisa izriče činjenicu. Ne kao da opažajno spoznajemo uzročnost kao uzročnost. Nego uz predpostavku dokazanu u ontologiji i noetici, da stvarno ima tvorne uzročnosti kao i da ima substancija, koje se realno razlikuju. To nam daje pravo, da različno djelovanje u svietu shvatimo strogo u smislu tvorne uzročnosti, a ne samo kao obični vremenski slied ili slično.

2. Donja premisa:

a) Kad bi nešto bilo uzrok samog sebe (causa sui), imali bismo pravo proturiečje: ono bi već moralo egzistirati, da bi se moglo djelovanjem proizvesti, a ujedno bi moralo ne egzistirati, da bi moglo nastati kao učinak. U tom nema naročite potežkoće.

b) Ne tvrdimo, da je u sebi proturiečan ili nemoguć bezkonačni niz slučajno poredanih uzroka, već jedino kažemo, da u tom nizu ne bismo našli rješenje našeg pitanja. Svaki bi naime član u tom nizu bio „prouzročeni" uzrok, to jest uzrok, koji bi djelovao samo ovisno od drugoga; uslied toga bismo u načelu stajali uviek pred istim problemom.

S obzirom na adekvatno ili podpuno tumačenje, za kojim idemo, bezkonačni niz slučajno poredanih uzroka ne bi vriedio više, nego bilo koji od članova toga niza. Razlog je u tom, što su svi članovi takvog niza „jednoznačni" ili istovrstni uzroci, pa je i zbir svih uzroka u korienu nedostatan za adekvatno tumačenje. Uzmimo konkretan primjer. Ako tražim adekvatno tumačenje Sokrata, ne ko-

---

[8] P. Descoqs, Praelectiones theologiae naturalis. I. Paris 1932, str. 311 do 319. Slično postupa J. Mausbach, Dasein und Wesen Gottes. I. Münster i. W. 1930, str. 135—149. Tome u prilog govori i J. de Vries, Vom Sinn und logischen Aufbau der Gottesbeweise. (Scholastik. 15, 1940, str. 504.)

risti mi puno, da utvrdim njegovu točnu genealogiju. Potreban je također odgovor na samo pitanje o podrietlu i smislu ljudske prirode, jer je Sokrat nosilac ljudske prirode, subjekt, u kojem je ta priroda ostvarena. Ali to znači, da adekvatno tumačenje Sokrata mora nekako obuhvatiti sve ljude, sve one subjekte, u kojima ili jest ili barem može biti ostvarena ljudska priroda, dakle i one, koji bi negdje daleko natrag bili članovi niza slučajno poredanih uzroka. Kad bi se sad tvrdilo, da je adekvatni razlog ljudske prirode u jednom od tih članova, sliedilo bi, da je taj član ili uzrok samog sebe, što je proturiečno, ili neprouzročeni prvi uzrok, a to je ono, što tražimo. Pogrješka bi eventualno mogla biti u tom, što smatramo neprouzročenim prvim uzrokom jedan individuum, koji to stvarno nije. Zabluda u pogledu subjekta. Obična i kratka refleksija pokazala bi, da neprouzročeni prvi uzrok ne može biti član istog niza. Jer kod traženja adekvatnog razloga napried spomenute uzročnosti moramo naprosto izaći iz niza istovrstnih (prouzročenih) uzroka. Adekvatni razlog može biti tek u onom uzroku, koji djeluje, a da nije i sam ovisan od drugog, to jest koji djeluje, a da nije „prouzročen".

Bilo bi također iluzorno zamisliti „bezkonačni niz" uzroka kao u kružnom djelovanju. To bi značilo, da je izvjestni „prvi" član omogućio djelovanje drugog, a ovaj drugi djelovanje trećeg, treći djelovanje četvrtog i t. d., a konačno član x da je omogućio djelovanje spomenutog „prvog" člana. Ta slika za maštu možda nije najlošija, ali se ona ne da opravdati pred razumom. Radilo bi se naime o uzrocima, od kojih bi svaki pojedini bio ovisan od drugog, a ipak i ne bi bio ovisan, jer bi konačno bio uzrok samog sebe, što je proturiečno.

Suarez iznosi ovaj dokaz:

Što postoji, to je ili stvoreno ili nestvoreno.

No ne može biti stvoreno sve, što je u svemiru.

Dakle mora postojati nešto nestvoreno.

1. Gornja je premisa jasna. Radi se o kontradiktornoj opreci. Prema tome je disjunkcija podpuna.

2. Donja premisa: Što je stvoreno, stvoreno je od drugoga. Ako ovo drugo nije stvoreno, postoji nešto nestvoreno. Obratno, ako je ono stvoreno od drugog, moramo ili poći u bezkonačno, što je nemoguće, ili doći do nečeg, što nije stvoreno[9].

Taj je dokaz sasvim izpravan. Njegova je naročita vriednost u tom, što određuje i sam način ili vrstu uzročnosti: stvaranje.

---

[9] Disp. met. 29, s. 1, n. 21.

Međutim, ako točno uočimo logičku strukturu ovog dokaza, moramo utvrditi sliedeće:

Zaključivanje je strogo metafizičke naravi. Već se nekako predpostavlja činjenica, da postoji nešto. Prema tome se radi o aposteriornom dokazu. Samo nam se čini, da treba taj dokaz svesti na treći „put" sv. Tome, to jest na dokaz iz nenuždnosti ili kontingencije. Tamo se naime zaključuje, da mora postojati nuždno biće, ako postoji uobće bilo što.

Zato mi u našem dokazivanju nismo pošli od činjenice, da postoje neke materialne substancije, nego smo njihovo nastajanje ili rađanje uzeli kao siguran znak tvornog uzročnog djelovanja. Pošli smo dakle formalno od činjenice uzročnog djelovanja.

Suarez traži, da se kod dokazivanja Božje obstojnosti ne služimo načelom „sve što se giblje, to se giblje ovisno od drugoga", nego načelom „sve što nastaje, to nastaje ovisno od drugoga" — svako je nastajanje znak ovisnosti o tvornom uzroku[10]. Međutim, ako se gibanje uzima u metafizičkom, a ne u fizikalnom ili mehaničkom značenju, onda ono znači bilo koji prielaz iz moći u čin. Prema tome bi onda dva gornja načela bila sasvim istovjetna[11]. Mi smo se stvarno i služili načelom „sve što se giblje, to se giblje ovisno od drugoga" kao naročitim oblikom principa uzročnosti. Naročit je taj oblik samo kao jezična formula, a ne kao specifikacija sadržaja.

Neprouzročeni prvi uzrok je nuždno biće i čisti čin

Da je neprouzročeni prvi uzrok biće od sebe ili po sebi, da je on absolutno ili nuždno biće, sve je to bez daljnjeg jasno na temelju običnog razčlanjivanja pojmova.

Da je neprouzročeni prvi uzrok čisti čin, sliedi iz toga, što bi svaka potencialnost ili mogućnost uzbiljenja, pa makar se radilo samo o aktuiranju akcidentalne naravi, značila ovisnost o nekom izvanjskom činbeniku. To znači, da prvi uzrok ne bi bio prvi, što je proturiečno. Kao „prvi" uzrok ne može biti ovisan od drugog. Ukoliko uključuje neku potencialnost, moguća je u njemu bilo kakva promjena, a svaka je stvarna promjena znak ovisnosti od drugoga: dakle ne može biti „prvi" uzrok.

---

10 Disp. met. 29, s. 1, n. 20: „Omne quod fit, ab alio fit".

11 J. Leiwesmeier, Die Gotteslehre bei Franz Suarez. Paderborn 1938, str. 34—35.

Što se tiče osobnosti, neka se ima pred očima sliedeće: Kao izhodištnu činjenicu uzeli smo u našem dokazu izključivo ono djelovanje, kojim nastaju nove materialne substancije. Zato ne možemo iz naših premisa zaključiti, da neprouzročeni prvi uzrok mora biti duhovne ili razumne naravi. Za dokazivanje osobnosti prvog uzroka potreban je dakle naročiti novi silogizam.

Nemogućnost bezkonačnog niza bitno poredanih uzroka

Kod sv. Tome još ne nalazimo terminologiju, koja razlikuje između bitno i slučajno poredanih uzroka. Kod njega je samo govor o „poredanim uzrocima".

Kako smo vidjeli, naš se dokaz formalno ne oslanja na istinu o nemogućnosti bezkonačnog niza bitno poredanih uzroka. Ali u vezi s tvrdnjom, da nešto ne može biti uzrok samog sebe, mogao bi tko misliti, da zato ipak ne treba odmah priznati neki prvi uzrok, jer da je eventualno moguć bezkonačni niz bitno poredanih uzroka.

Tvrdimo, da takav niz nije moguć; mislimo na niz u „regresivnom" smislu. U nizu bitno poredanih uzroka između pojedinih članova postoji odnos podređenosti (jedni su drugima podređeni) i odnos istovremenosti (svi uzroci moraju zajedno i u isto vrieme djelovati), a osim toga moraju se uzroci među sobom bitno razlikovati (ne mogu biti istovrstni uzroci). U nizu slučajno poredanih uzroka naprotiv vriedi ovo: koordinacija, vremenski slied, istovrstnost.

Što god se inače reklo o razlici između jednog i drugog niza uzroka, u pogledu nemogućnosti bezkonačnog niza bitno poredanih uzroka vriedi ovo: zadnji je razlog za nemogućnost takvog bezkonačnog niza u tom, što je svaki pojedini njegov član kao i sve, što bi se inače u tom nizu eventualno još moglo navesti, uviek nešto, što je nuždno uvjetovano — dakle nešto, što je u svojoj bîti ili u svom korienu sâmo za sebe nedostatno i u čemu prema tome ne nalazimo adekvatno tumačenje[12]. Treba dakle priznati nešto, što nije uvjetovano, nešto, što je bez uvjeta, a to je absolutno nuždno biće.

Kad se radi o nizu bitno poredanih uzroka, valja dakle imati pred očima sliedeće momente: 1. Imamo učinak, dakle konkretnu stvarnost, koju treba protumačiti konkretnom uzročnošću. 2. Ta je uzročnost takve naravi, da pojedini uzroci djeluju, ukoliko se odre-

[12] Vidi: P. Borgmann, Die Unmöglichkeit des Regressus in infinitum in jeder wesensnotwendigen Stufenordnung. (Franziskanische Studien. 25, 1938, str. 1—27.) H. Dingler, Zum Problem des regressus in infinitum. (Geyser-Festschrift: Philosophia perennis, II.) Regensburg 1930, str. 571—586.

đ u j u za djelovanje, a djeluju istovremeno i kao različni uzroci povezani u naročito djelatno jedinstvo. 3. To određenje može doći samo od takvog uzroka, koji u pogledu svog konkretno vršenog uzrokovanja nije ovisan o daljnjem uzroku; inače bismo pošli u bezkonačnost, a nikad ne bi moglo imati svoj p o č e t a k ono djelovanje, što ga sad vidimo, a kojeg nekad nije bilo. Takav uzrok, koji u pogledu određenog konkretnog djelovanja nije ovisan o bilo kojem drugom uzroku, s pravom se zove „prvi" uzrok. On je „neprouzročen" utoliko, što njegovo uzročno djelovanje nikako ne potječe od drugog. 4. Mašta bi nas mogla zavesti, da prema različnim učincima odnosno prema različnim uzročnim djelovanjima oblikujemo predočbe o m n o g i m „prvim" i „neprouzročenim" uzrocima. To bi bilo krivo. Nije moguće, da nešto bude „prvi neprouzročeni uzrok" i da nije „čisti čin". Gdje je bilo kakva potencialnost, tamo je izvjestna nedostatnost ili ovisnost u pogledu bivstvovanja, a prema tome i u pogledu djelovanja; dakle već ne bi bila opravdana „prva" i „neprouzročena" uzročnost. 5. Budući da je moguć samo jedan j e d i n i čisti čin, koji je po svojoj naravi b e z k o n a č a n, kako ćemo vidjeti u drugom dielu ove knjige, to je „prvi neprouzročeni uzrok" stvarno istovjetan s onim „bezkonačnim čistim činom", koji je kao osoba „samo jedan Bog".

3. Iz nenuždnosti svieta zaključujemo, da postoji nuždno biće

U ovom dokazu polazimo od takozvanih nenuždnih ili kontingentnih stvari u svietu. Ali ne kažemo samo, da u svietu ima nenuždnih stvari, nego se upravo pozivamo na nenuždnost svieta, da bismo mogli dokazati nadsvjetski značaj nuždnog bića. Uostalom, za dokazivanje obstojnosti nekog nuždnog bića bila bi dovoljna i sama činjenica, da egzistira sviet odnosno da egzistira bilo što.

Ovo je takozvani k o z m o l o ž k i dokaz, tako nazvan, što polazi od svieta uobće (κόσμος). On se također zove dokaz i z k o n t i n g e n c i j e, jer polazi od kontingencije ili nenuždnosti svieta. Imenom kozmološkog dokaza mnogi nazivaju tri prva „puta" sv. Tome. Neki opet tvrde, da su svi aposteriorni dokazi „dokazi iz kontingencije". E. Hugon zove kozmološkim dokazom peti „put" sv. Tome, koji je inače poznat pod imenom teleološkog argumenta: „... dicitur c o s m o l o g i c u m, quia ex miro mundi ordine depromitur"[13]. I ne može se reći, da je to krivo ili neopravdano, jer grčka rieč κόσμος zapravo prije znači ukras, red i ljepotu („mirus ordo"), nego sviet ili stvarnost uobće. J. Mausbach na pr. misli, da bi naš dokaz u smislu trećeg „puta" sv.

[13] E. H u g o n, De Deo uno et trino creatore et gubernatore, str. 51.

Tome izpravnije zaslužio ime „ontološkog" dokaza, jer se u tom dokazu ne polazi od fizičkih stvari kao takvih, nego od njihovih najosnovnijih vlastitosti[14]. To bi onda vriedilo i o dokazu iz promjenljivosti u svietu. Iz svega se vidi, da nazivi nisu uviek najbolje izabrani. Gledajmo zato na samu stvar, a ne na ime!

1. P o j m o v i. — Za izpravno shvaćanje našeg pitanja treba biti na čistu sa značenjem pojmova „nuždno" i „nenuždno" (kontingentno). Kad govorimo o n u ž d n o m biću, onda mislimo na biće, koje tako egzistira, da ne može ne egzistirati, jer je njegova bit naprosto istovjetna s egzistencijom. To biće prema tome nije vezano ni na kakve uvjete, i to ni u pogledu egzistiranja ni u pogledu djelovanja. N e n u ž d n o je naprotiv ono biće, koje je po svojoj biti indiferentno za egzistirati ili ne egzistirati. To vriedi doduše i o biću, za koje se kaže, da je samo „moguće", a ne egzistentno. Međutim u stručnoj terminologiji „nenuždno" znači ono, što stvarno egzistira, ali po svojoj vlastitoj biti nema nuždne veze s egzistencijom, tako da je ono po sebi i u ovom stanju egzistiranja indiferentno prema egzistenciji. „Moguće" se zove ono, što stvarno ne egzistira, ali po svojoj biti može egzistirati ili ne egzistirati.

Kad sv. Toma kaže „possibile esse et non esse", onda taj izraz ne znači samo „nenuždnost" u iznesenom značenju, nego još i ovo: biće, koje u svojoj prirodi ima moć za ne biti, jer može redom primati nove oblike egzistiranja te utoliko ne biti ono, što je prije bilo. Izraz sv. Tome „necessarium habens causam suae necessitatis" znači biće, koje u sebi ili u svojoj prirodi nema moći za različne čine (na pr. anđeo kao čisti čin u redu esencije), ali koje je ipak u moći s obzirom na egzistenciju. „Per se necessarium" ili „non habens causam necessitatis aliunde" znači nuždno biće u napried izloženom smislu.

Po čemu znamo, da je nešto nenuždno ili kontingentno? Kao najsigurniji znak nenuždnosti uzima se rađanje ili razpadanje, dakle takozvana substancialna promjena, koja dira u samu obstojnost pojedinih individualnih bića. Najbolji znak nenuždnosti bili bi stvaranje i anihilacija, ali oni formalno ne mogu biti predmetom našeg izkustva, jer je kod njih jedan termin negativan. A „ništa" ne može biti predmet izkustvenog opažanja. Međutim znakom nenuždnosti može se smatrati i svaka takozvana akcidentalna promjena. Ona je također izraz neke nedostatnosti, a naravi nuždnog bića protivi se svaka nedostatnost. Nuždno je naime biće po svom pojmu oduviek ono što jest. Ono ima svoje podpuno određenje u sebi. Svaka bi promjena bila znak neke ovisnosti o bilo kakvom izvanjskom uzroku, a to se protivi naravi i pojmu nuždnog bića.

---

[14] J. M a u s b a c h, Dasein und Wesen Gottes. I, str. 131.

Prema tome kozmološki dokaz u izvjestnom smislu obuhvaća tri prva „puta" sv. Tome. Znak nenuždnosti imamo ili pasivno u promjenama stvari u svietu ili aktivno u njihovu djelovanju, koje je uviek „ovisno djelovanje". No uzprkos tome ne može se reći, da se prvi i drugi „put" naprosto svode na kozmološki dokaz, jer svaki od njih pod nekim naročitim vidom vodi ipak i samostalno do obstojnosti onog bića, što ga zovemo „Bog".

Ako se sjetimo, da kozmološki dokaz zahvata u sam korien nenuždnog bića, u pitanje njegove egzistencije kao takve, onda ne može biti čudno, da kod razčlanjivanja njegovog izkustvenog izhodišta nalazimo i ono, što nije t a k o bitno ili što je više kao posljedica kontingentne egzistencije. Da između zaključaka drugog i trećeg „puta" postoji uzka veza, o tom nema sumnje. Neposredno je naime jasno, da neprouzročeni uzrok postoji od sebe ili po sebi; tako i sam sv. Toma u C o n t r a G e n t i l e s II, c. 15 prikazuje dokaz iz uzročnosti u svietu i dokaz iz nenuždnosti svieta kao jedan dokaz. Obratno, ako uzmemo zaključak prvog „puta" o nepromjenljivom pokretniku, koji je utoliko čisti čin, ne vidi se odmah, da je on ujedno neprouzročen i nuždan. Treba naime dokazati, da nepromjenljivi pokretnik izključuje svaku potencialnost ne samo unutar reda esencije, nego i s obzirom na samu egzistenciju.

Kako se vidi, pitanje, da li su tri „puta" sv. Tome uistinu tri različna dokaza ili samo jedan dokaz, ovisi o tom, da li su u jednom od njihovih zaključaka analitički sadržana dva druga zaključka, i to „analitički" u strogom značenju rieči, tako da ne bi bilo potrebno nikakvo novo dokazivanje, već da bi dostajalo obično opisivanje istog pojma.

Za „nenuždnost" ili „kontingenciju" mogli bismo također uzeti izraz „s l u č a j n o s t". To neki i čine. Sa stanovišta etimologije ne može se tome ništa prigovarati, jer latinski izrazi „contingere" i „accidere" mogu imati isto značenje: za nenuždno bi se biće moglo reći, da mu je nekako „pripala" egzistencija te da ono utoliko „slučajno" egzistira. Međutim, „slučaj" ili „slučajnost" u stručnoj terminologiji znači ono, što je nekako izvan intencije tvornog uzroka. Zato nije zgodno, da se nenuždno biće zove ovim imenom, jer bi to moglo izazvati mišljenje ili barem činiti utisak, da egzistencija nenuždnog bića nije bila direktno intendirana od njegovog tvornog uzroka[15].

Da ne bi nastala zabuna, opet ističemo, da se pojam „nenuždno" ovdje uzima izključivo u napried opisanom značenju. U moderno se

[15] O podrietlu pojma „kontingentnog" vidi: M. F r e u n d l i e b, Zur Entstehung des Terminus „contingens". (Philosophisches Jahrbuch. 47, 1934, str. 432—440.)

vrieme pojam kontingencije uzima i u drugom značenju: na pr. za ono, što nije sasvim određeno, pa i za samu slobodu — tako E. Boutroux[16].

2. O čemu se radi? — Na tri stvari treba naročito paziti. Prije svega treba pokazati, da stvarno ima nenuždnih bića. Zatim treba dokazati, da dovoljni razlog nenuždnih bića može biti samo u nuždnom biću, koje prema tome mora stvarno egzistirati. Konačno treba dokazati, da ovo nuždno biće nije niti može biti istovjetno sa svietom kao cjelinom, nego da se ono razlikuje od svieta, to jest da je nuždno biće u odnosu prema svietu transcendentno. U dokazu sv. Tome nema ove treće točke[17]. Da je to transcendentno nuždno biće osobne naravi, sliedi iz toga, što ima kontingentnih bića osobne naravi.

Naš dokaz imat će dva diela. Prvo ćemo dokazati, da postoji nuždno biće, a zatim, da postoji transcendentno nuždno biće.

Dokaz

I. Postoji nuždno biće

Ako egzistira bilo što, postoji nuždno biće. No u svietu egzistira mnogo nenuždnih bića. Dakle postoji i nuždno biće.

1. Gornja premisa ima hipotetički značaj. Možda postoji samo nuždno biće i ništa drugo. Ali nikako ne može biti, da egzistiraju samo nenuždna bića. Za nas je dosta, ako znamo, da egzistira bilo što. To nam je već dovoljno, da možemo opravdano zaključiti na obstojnost nuždnog bića. Ako znam samo ovo jedno, da postojim ja, već imam pravo reći: dakle postoji nuždno biće. A tko bi mogao opravdano trajno sumnjati o svojoj vlastitoj egzistenciji?

Što stvarno egzistira, to egzistira ili nuždno ili nenuždno. Ako egzistira nuždno, imamo nuždno biće. Ako egzistira nenuždno, onda zadnji

---

[16] E. Boutroux, De la contingence des lois de la nature[2]. Paris 1895. Isti De l'idée de loi naturelle dans la science et la philosophie contemporaines. Nouvelle édition. Paris 1925. Poredi također P. Descoqs, Praelectiones theologiae naturalis. I, str. 273—285.

[17] W. Brugger, Der Gottesbeweis aus der Kontingenz. (Gregorianum. 18, 1937, str. 379—394.) J. de Vries, Vom Sinn und logischen Aufbau der Gottesbeweise. (Scholastik. 15, 1940, str. 504.) — P. Geny, A propos des preuves thomistes de l'existence de Dieu. (Revue de philosophie. 31, 1924, str. 575—601.) A.-D. Sertillanges, A propos des preuves de Dieu. La troisième „voie" thomiste. (Isti časopis. 32, 1935, str. 24—37.) Isti, Le P. Descoqs et la „tertia via". (Revue thomiste. 31, 1926, str. 490—502.) P. Descoqs, Les derniers écrits du P. Geny. (Archives de philosophie. 3, 1926, str. 488—529.) L. Chambat, La „tertia via" dans saint Thomas et Aristote. (Revue thomiste. 32, 1927, str. 334—338.)

razlog njegove egzistencije može biti samo u nuždnom biću. Nenuždno je biće prema toj predpostavci doduše egzistentno, ali njegova je narav i u ovom stanju indiferentna za egzistirati ili ne egzistirati. Po vlastitoj prirodi nenuždno biće nije više određeno da egzistira nego da ne egzistira. To određenje može ono imati samo od drugoga. S obzirom na ovo drugo nastaje isto pitanje, i tako redom, tako da je stvarno rješenje tek u tom, što postoji neko biće, koje čini, da drugo egzistira, ali koje je u svojoj vlastitoj egzistenciji sasvim neovisno od drugog. Ono prema tome egzistira po određenju, što ga naprosto ima u svojoj vlastitoj bîti: njegova je bit nuždno spojena s egzistencijom, ona je zapravo istovjetna s egzistencijom. Zato se izpravno kaže, da njegova bit j e s t egzistencija, a ne da ona ima egzistenciju.

U pogledu gornje premise nema naročite potežkoće.

2. D o n j a p r e m i s a nije bez daljnjeg jasna. Kako smo već rekli, najočevidniji je znak nenuždnosti rađanje i razpadanje te bilo koja prava promjena. Da toga stvarno ima u svietu, o tom ne može biti sumnje, ako stojimo na stanovištu aristotelsko-tomističke nauke o spoznaji.

Ipak se iznose različni prigovori, i to prema sasvim drugim metafizičkim i noetičkim predpostavkama, kao da se uobće ne može dokazati, da stvarno ima nenuždnih bića. Svi se ti prigovori u načelu mogu svesti na ovaj: Nije doduše shvatljiv pojam o nenuždnom biću, koje ne bi bilo prouzročeno od drugog, ali taj pojam zato ipak nije proturiečan.

Odgovaramo, da je taj pojam neshvatljiv, i to neshvatljiv upravo zato, što je proturiečan. Nuždno biće u pogledu svoje egzistencije nije vezano ni na kakve uvjete, ono je riešeno svih uvjeta. Nenuždno biće, kojem bismo pripisali značaj „neuvjetovanosti", uključilo bi proturiečje: kao n e n u ž d n o biće bilo bi ono vezano na uvjete, a ujedno ne bi moglo biti vezano na bilo kakve uvjete, budući da mu se pripisuje značaj „neuvjetovanosti".

II. N u ž d n o b i ć e j e t r a n s c e n d e n t n o

Nuždno biće izključuje svaku mogućnost promjene, ne samo substancialne, nego i akcidentalne.

No svemir je barem akcidentalno promjenljiv, i to ne samo u nekim svojim dielovima, nego i kao cjelina.

D a k l e nuždno biće ne može biti istovjetno sa svietom kao cjelinom, to jest nuždno je biće transcendentno.

1. G o r n j a p r e m i s a tvrdi, da je nespojiva s prirodom nuždnog bića bilo kakva promjena. Nuždno biće, kako smo rekli, naprosto

ima svoje određenje te je oduviek ono što jest. Njegovoj se biti protivi i najmanja akcidentalna promjena. Zato je iluzorno shvaćanje panteizma, koji priznaje obstojnost nuždnog bića, ali krivo misli, da je to nuždno biće naprosto istovjetno sa svietom kao cjelinom.

2. Donja premisa poziva se na činjenicu, da u svietu ima barem akcidentalnih promjena. Zatim i na činjenicu, da je i sviet kao cjelina barem akcidentalno promjenljiv. To je znak njegove nenuždnosti. Kad bi tko išao tako daleko, da bi niekao sve što je individualno u svietu, mogao bi reći, da u svietu nema promjena, ali nikako ne bi mogao reći, da se sam sviet nikako ne mienja. Kad bi naime niekao čak i to, da se sviet mienja, morali bismo mu odgovoriti, da se problem promjena u svietu, što nam ga zadaje izkustvo, ne može riešiti običnim niekanjem, nego da ga se mora riešiti objektivno fundiranim tumačenjem.

Da se i u toj stvari ograničimo na ono „najmanje", što je potrebno za valjan dokaz ili zaključak, pozivamo se ovdje prvenstveno na promjenljivost svieta kao cjeline, a pustimo donekle iz vida pitanje o promjenama individualnih bića u svietu te ni ne govorimo o substancialnim promjenama.

Što sliedi iz pojma nuždnog bića?

Prema našem je dokazu nuždno biće egzistentno. Zato je objektivno istinito sve ono, što sliedi iz pojma nuždnog bića. Nuždno je biće prema tome absolutno: ono ne ovisi ni o kakvim uvjetima, jer ono naprosto jest što jest. Nuždno je biće čisti čin: uslied svoje absolutne nuždnosti ono izključuje svaku mogućnost promjene. Nuždno je biće od sebe ili po sebi: ukoliko nuždno jest što jest, ne može biti ovisno od drugog. Nuždno je biće zapravo „subsistentno", ne samo „egzistentno": sama zbiljnost u sebi, dok „egzistencija" prema rieči „exsistere" nekako kao da izriče podrietlo po uzroku — imati zbiljnost, a ne biti zbiljnost.

4. Iz stupnjeva savršenosti u svietu zaključujemo, da postoji biće, koje je po svojoj naravi absolutno ili neograničeno savršeno

U načelu je naš način promatranja i ovdje isti kao u prijašnjim dokazima, samo je naš pogled sad upravljen na samu bit onoga, što u svietu egzistira.

1. Pojmovi. — Ako neko biće stvarno posjeduje sve ono, što mu pripada po njegovu pojmu ili po njegovoj naravi, onda kažemo, da je ono savršeno. Sat je savršen, ako točno pokazuje vrieme, to

jest ako u njegovoj funkciji nema netočnosti, neizpravnosti ili nedostatka, ukratko ako ne manjka ništa od onoga, što sat kao sat mora imati ili činiti. S a v r š e n o s t je abstraktno ime za ono, po čemu je nešto savršeno.

Kad govorimo o s t u p n j e v i m a savršenosti, onda mislimo na činjenicu, da je neka savršenost konkretno ostvarena na različit način, tako da je neka stvar više ili manje udaljena od podpunog posjedovanja onoga, što joj po naravi pripada. Može se dogoditi, da je nešto savršeno u svakom pogledu ili pod svakim vidom: a b s o l u t n o savršeno. Na pr.: vješto provedena operacija može biti savršena i u fizičkom i u moralnom pogledu. A može također biti slučaj, da je nešto pod stanovitim vidom savršeno, a pod drugim vidom vrlo udaljeno od savršenog: r e l a t i v n o savršeno. Na pr.: moralno nedozvoljena operacija kao čisti fizički čin može biti savršena, dok je u moralnom pogledu sve drugo nego savršena.

Ima savršenosti, koje po svom pojmu znače samo savršenost i ništa drugo, kao na pr. biti, živjeti, znati i t. d. To su takozvane j e d n o s t a v n e savršenosti, koje opet mogu biti ili s a s v i m jednostavne (simpliciter simplices) ili samo u i z v j e s t n o m p o g l e d u ili u izvjestnom redu jednostavne (secundum quid simplices): „biti" je sasvim jednostavna savršenost, dok je „znati" savršenost koja se odnosi na određeni red, na red duhovnih bića. Za razliku od jednostavnih savršenosti zovu se m j e š o v i t e one savršenosti, koje po svom pojmu uključuju i neku nesavršenost, kao na pr. silogističko zaključivanje, u kojem imamo prielaz od poznatog na nepoznato. I osjetilno je opažanje mješovita savršenost. U živom organizmu ostvarena je ona formalno, a u čistom duhu eminentno, što znači, da čisti duh ima sve ono, što je u spoznajnom pogledu savršeno u osjetilnom opažanju, ali da nema onoga, što je u tom opažanju nesavršeno.

Po nekima se taj dokaz zove „argumentum climacologicum" (κλῖμαξ, scala). Drugi ga zovu „argumentum henologicum" (ἕν, ἕνωσις, unum, unitas), jer se množtvo konkretno ostvarenih savršenosti svodi na jedinstvo.

2. O č e m u s e r a d i? — Nalazimo, da su u svietu ostvarene neke takozvane j e d n o s t a v n e savršenosti, a ujedno vidimo, da su ostvarene na različit način ili u različitoj mjeri, tako da ima s t u p n j e v a tih savršenosti. To je znak, da one ne egzistiraju od sebe ili naprosto po onom, što znači njihova bit, nego da egzistiraju kao „participacije", to jest kao učinci, i to upravo kao učinci ukoliko su i m i t a c i j e svojih uzroka.

Prema tome ne shvaćamo našu argumentaciju u smislu platonske participacije, kao da se „dio" savršenosti nalazi u različnim stvarima, nego je shvaćamo strogo u duhu odnosa učinka prema uzroku.

Dokaz

U svietu ima stupnjeva jednostavnih savršenosti.

No to predpostavlja egzistenciju bića, koje je po svojoj naravi absolutno ili neograničeno savršeno.

D a k l e postoji biće, koje je po svojoj naravi absolutno ili neograničeno savršeno.

1. G o r n j a p r e m i s a sadrži konstataciju činjenice. Biti ili egzistirati, živjeti, znati, biti dobar, biti plemenit, htjeti i t. d., sve su to savršenosti, koje po svom pojmu znače savršenost i ništa drugo, a ostvarene su na vrlo različan način ili u vrlo različnoj mjeri.

2. D o n j a p r e m i s a tvrdi, da ne može egzistirati od sebe savršenost, koja znači samo savršenost i ništa drugo, kad je ona ostvarena u ograničenoj mjeri ili na nesavršen način. U njoj samoj naime nema nikakvog temelja ili razloga, po kojem bismo mogli razumjeti njeno ograničenje, budući da ona kao takva znači samo savršenost. Zato je činjenica njene ograničene ili nesavršene ostvarenosti znak, da je ona samo „participirana" od drugog, to jest da ona ne postoji od sebe. Dovoljan razlog te činjenice nalazimo samo u obstojnosti nekog bića, za koje se može reći, da ono posjeduje tu savršenost u neograničenoj ili absolutnoj mjeri; to znači, po onom, što ta savršenost kao takva izriče; a to drugim riečima znači egzistirati po svojoj vlastitoj naravi ili od sebe.

Opazka

Dokaz iz stupnjeva savršenosti prikazali su na svoj način Platon, Aristotel, Plotin, sv. Augustin, sv. Anzelmo i sv. Toma. Mnogi su ga skolastički pisci naprosto preuzeli od sv. Tome, dok nekima nije bilo jasno, da li taj dokaz uistinu zaključuje. U tom smislu sumnjali su u njegovu valjanost Durandus, Aureolus, Cajetanus, Suarez, Urráburu i drugi. Uglavnom sve ovisi o tom, da li se načelo „quod dicitur maxime tale in aliquo genere est causa eorum quae sunt illius generis" uzima u smislu t v o r n e uzročnosti ili ne[18].

---

[18] Vidi opazku 12. četvrtog poglavlja i poredi P. D e s c o q s, Praelectiones theologiae naturalis. II. Paris 1935, str. 15—74.

5. Iz svrhovitosti u svietu zaključujemo, da postoji razumni ili osobni ureditelj svieta

Zapažamo, da u svietu postoji red i svrhoviti uređaj. Pitamo za zadnji razlog te činjenice.

1. P o j m o v i. — R e d ili u r e đ a j znači jedinstvo u množtvu, to jest zgodan razmještaj različitih stvari po izvjestnoj osnovi, na pr. razmještaj knjiga u knjižnici, razmještaj vojnika u četi i t. d. Razlikujemo dvostruki red. Red u b i v s t v o v a n j u nije drugo nego ono, što smo malo napried nazvali stupnjevima savršenosti. Red u d j e l o v a n j u je svrhovita upravljenost „dielova" prema određenom učinku.

S v r h a (τέλος, finis) je ono, zbog čega nešto jest ili nastaje, zbog čega se nešto čini. S v r h o v i t o s t ili svršnost znači onu stalnost razmjera, što ga ima djelovanje u odnosu prema postizavanju određenog učinka ili određene svrhe.

„S l u č a j" je neki učinak, koji se ima pripisati okolnosti, da dva ili više uzroka djeluju, ali da se nepredviđeno i bez njihove namjere sastaju i spajaju njihova djelovanja. Na pr.: vlak juri svom brzinom, kako je određeno i predviđeno po vlakovođi, a „slučajno" pregazi čovjeka, koji ne misleći na pogibelj namjerno prelazi preko tračnica. Pravac i brzina vlaka učinak su uzroka, i to po namjeri samog uzroka. Isto vriedi i o prelaženju čovjeka preko tračnica. A sam „nesretni slučaj" nema svog naročitog uzroka, nego je on usliedio zbog nekog nedostatka u uzroku, ako se uobće može nazvati nedostatkom činjenica, da čovjek ne zna za sve eventualne mogućnosti. Svakako je „slučaj" rezultat neke nesavršenosti, a ne rezultat pozitivnog uzročnog djelovanja kao takvog.

Obični je način govora doduše takav, da bi „slučaju" trebalo pripisati ono, što se događa „b e z razloga" ili „b e z uzroka". Ali ako se uočuje sam sadržaj takvog govora, stvar izgleda drugčije. — Ako je čovjek uvjeren, da neko zbivanje potječe od određenog uzroka, samo što mu taj uzrok još nije poznat, onda on ne će kazati, da je to zbivanje nastalo „slučajno", nego će priznati nemogućnost tumačenja uslied nepoznavanja razloga ili uzroka; svakako ne će govoriti o „slučaju". Da je nešto nastalo „slučajno", moglo bi se reći onda, kad nije „sigurno", već samo „vjerojatno", čemu se ima pripisati nastanak određene pojave. Ali to bi u načelu još uviek značilo priznavati uzročnu suvislost zbivanja. Uočuje li se upravo ono, što ljudi obično pripisuju „slučaju", onda se vidi, da iza „slučaja" stoji stroga zakonitost. Da se o tom uvjerimo, uzmimo još jedan primjer. Liečnik se žuri ulicom, jer je pozvan bolestniku da mu pruži prvu pomoć. Prolazeći kraj

jedne visoke zgrade, sam smrtno strada: pogodi ga criep, koji padne s velike visine. Izvještaj ljudi glasio bi, da je taj liečnik „slučajno" bio pozvan bolestniku, pa da je i sam „slučajno" nastradao, jer je „slučajno" pao criep s krova jedne zgrade upravo u onom času, kad je liečnik prolazio. U stvari je svaki pojedini potez toga zbivanja u svom redu očito učinak uzročnog zbivanja. Liečnik je bio pozvan zato, jer je postojala određena potreba, kojoj je on u onim konkretnim okolnostima mogao udovoljiti. Liečnik je krenuo putem, koji je bio najkraći, najprikladniji ili kako god drugčije uvjetovan konkretnim okolnostima. Da je pao criep, opet nije bilo „bez razloga", nego se to dogodilo po prirodnim zakonima. Nešto ovdje ipak nije u redu, naime da je pad criepa došao u suvislost s prolazom liečnika, i to tako, da je stradao čovjek (umno biće) padom običnog criepa. Upravo po tom možemo vidjeti, što je „slučaj". Imamo dva ili više zbivanja. Svako se od njih odvija po zakonima prirodne ili slobodne uzročnosti. Dolazi do nepredviđenog sastanka jednog s drugim, a u tom se nedostatku sastoji „slučaj". Htjeti nešto protumačiti „slučajem", znači pozivati se na nešto negativno, na nešto, što nije — na ništa.

2. O čemu se radi? — U našem dokazu ne tvrdimo, da je svemir kao cjelina tako divno uređen, da moramo nuždno zaključiti na egzistenciju Boga kao ureditelja ili osobnog uzroka toga reda. U svemiru naime ima i takvih događaja, koji nisu bez daljnjeg shvatljivi kao „divan uređaj". Mnogi je „nered" i mnoga „nesvrhovitost" sigurno samo prividna, jer još ne znamo za sve svrhe. No stvar je svakako problematična, a ne valja graditi na piesku.

Niti se pozivamo na takozvanu izvanjsku svršnost, koja se može shvatiti na dva načina: ili kao da su jedna bića tako uređena ili udešena, da služe drugima (na pr. biljke da služe kao hrana životinjama), ili kao da je postignuće svrhe pojedinim bićima zajamčeno izvanjskim činbenicima. Međutim, dok nije dokazana Providnost, vrlo je problematična izvanjska svršnost u jednom i u drugom smislu.

Pozivamo se samo na činjenicu, da u svietu tu i tamo postoji neki svrhoviti uređaj, i to u smislu nutarnje ili imanentne svrhovitosti. On nam se najviše očituje u djelovanju živih bića, koja se razvijaju i djeluju svrhovito, ma da u njih nema duhovne spoznaje te prema tome ni shvaćanja odnosa između sredstva i svrhe.

Pitamo za zadnji razlog tog svrhovitog djelovanja, što ga zapažamo kod organizama, koji nemaju duhovne spoznaje.

U zaključku se tvrdi, da postoji razumni ili osobni ureditelj. Još bi se moglo reći i to, da taj ureditelj mora biti vanredno mudar. Zar ništa više? Čini se, da više ne sliedi iz premisa, barem ne direktno.

Prema tome trebat će upodpuniti ovaj teleološki dokaz na taj način, da se dokaže transcendencija tog osobnog ureditelja kao i njegova nuždnost. To drugim riečima znači, da će trebati tražiti nadopunu za zaključak našeg dokaza, i to argumentacijom iz nenuždnosti i argumentacijom iz nemogućnosti, da se u nizu uzroka vratimo u bezkonačno[19].

Ako se sad u vezi s ovim pita, koja je korist od ovog teleološkog dokaza, onda odgovaramo, da se ovdje direktno zaključuje na osobnost i mudrost onoga, koji je u stvari nuždno biće, dok u kozmološkom dokazu spoznajemo ta svojstva indirektno i kao u drugom redu. Zato je s obzirom na naš način spoznavanja od koristi, ako se služimo i ovim „teleološkim" dokazom.

Dokaz

Djelovanje organizama u svietu pokazuje divnu svrhovitost.

No takva svrhovitost predpostavlja obstojnost razumnog ili osobnog ureditelja.

Dakle postoji razumni ili osobni ureditelj svrhovitosti u svietu.

1. Gornja premisa tvrdi činjenicu, da u svietu ima svrhovitosti. Mislimo na organizme bez duhovne spoznaje, dakle na biljke i životinje, a imamo pred očima sliedeće činjenice:

a) Pojedini organi pokazuju sastavljenost iz najrazličnijih elemenata, a ta je sastavljenost prava „suvislost", to jest udešenost za postizavanje istog učinka, i to upravo za postizavanje nečeg, što je organizmu potrebno ili što njemu odgovara, što je dakle „dobro" za organizam, bilo u sadašnjosti bilo u budućnosti. I sama organizacija organa ovisi o tim učincima, koji su organizmu potrebni. To će reći, da organ vrši svoju funkciju upravo zbog onog stalnog učinka, tako da se konačno mora reći, da organ nije tek „slučajno" nastao u nekom organizmu, nego da je on u organizmu zbog toga, što je organizmu potreban onaj stalni učinak, koji se postizava funkcijom tog organa. Utoliko je i samo funkcioniranje organa svrhovito.

b) Ontogeneza sa svim promjenama u razvitku pojedinog organizma počevši od oplodnje jajeta do njegovog savršenog oblika usmjerena je prema „tipu" ili prema „idealnom obliku", prema „ideji", a u tom se učituje svrhovitost cielog razvitka.

---

[19] Poredi: P. Descoqs, Praelectiones theologiae naturalis. I, str. 320—443. G. Siegmund, Naturordnung als Quelle der Gotteserkenntnis. Neubegründung des teleologischen Gottesbeweises. Paderborn 1941. J. Mausbach, Dasein und Wesen Gottes. Zweiter Band: Der teleologische Gottesbeweis. Münster i. W. 1929.

c) Instinkt vodi uviek do takvog djelovanja, koje služi na dobrobit organizma. Instinktivni čini uviek „koriste", i to bilo pojedinom organizmu bilo čitavoj vrsti. Instinkt ujedno određuje mjeru u traženju užitka te čuva organizam od onog, što bi mu samo prividno koristilo, a u stvari škodilo.

Kako je poznato, materialistički sustavi mehanicizma i pozitivizma općenito nieču svrhovitost u iznesenom smislu te vele, da se sve ima pripisati „slučaju". Evolucionizam opet tvrdi, da je svrhovitost samo prividna, a da je u stvari sve jednoznačno određeno samim prirodnim zakonom kao i zakonom selekcije u borbi za obstanak, prema kojem se održava na životu ono, što je jače.

Protiv toga tvrdimo u našoj gornjoj premisi, da je u svietu, i to u redu žive prirode „objektiviran" duh: živa bića imaju naročiti način egzistiranja i djelovanja, način, koji se neprestano očituje kao divna usklađenost i upravljenost prema stalnoj „svrsi", prema obliku ili tipu, tako da se u odnosu i u razmjeru prema toj svrsi „biraju" sredstva. Sve to opažamo u običnom pozitivnom razvitku pojedinog organizma, gdje se vidi i briga za budućnost vrste, a isto opažamo i onda, kad se sasvim prirodno nadomjeste povređeni ili podpuno izgubljeni organi. Pozitivističko tumačenje „slučajem" ovdje podpuno zataji, jer je „slučaj" zapravo nešto negativno. Niti dolazi u obzir tumačenje, prema kojem se organizam „prilagođuje" zahtjevima i uvjetima svoje okoline kao da oni naprosto određuju njegov razvitak. To je tumačenje zato nemoguće, jer bi inače sliedilo, da su niži organizmi savršeniji od viših. Izkustvo jasno svjedoči, da se viši organizmi manje „prilagođuju" nego niži. Što je organizam razvijeniji i savršeniji, to pokazuje i veću „samostalnost" ili „neovisnost" o izvanjskim uvjetima: on će prije izgubiti život, nego li se pod svaku cienu „prilagoditi".

Ukratko, nad čitavim djelovanjem organizama stoji „tip" kao objektivirana misao, a sadržaj te misli očituje se kao naročita smislena cjelina, a ne tek kao skup svih dielova, za koje bi se dalo reći, da su se „slučajno" ili sticajem izvanjskih prilika tako sastali.

2. Donja premisa tvrdi, da dovoljni razlog navedene činjenice, naime svrhovite konstitucije i svrhovitog djelovanja organizama, može biti samo u nekom duhu, od kojeg mora biti prekoncipiran cieli plan. Ne može se reći, da je za tumačenje neposredno potreban neograničeno savršen božanski duh, jer se među ostalim mogu navesti i „gluposti" u djelovanju organizama: ima manjkavih regeneracija, ima čak perverzija instinkta, koje vode u propast, pa i razvitak pojedinih vrsta kao da dolazi od vremena do vremena na krive staze.

U prirodi svakako djeluje „inteligencija". Da li je ona u prirodi sadržana samo kao „nesviestna težnja", to jest kao objektivirana inteligencija u obliku instinkta, ili da li treba u samoj prirodi priznati neku naročitu „osobno-sviestnu" inteligenciju, to je pitanje, kojim se u prvom redu imaju baviti prirodoznanstvene teorije. No svakako i ta inteligencija traži svoje zadnje tumačenje. Ona bi i sama bila nenuždna ili kontingentna, jer nuždno je biće, kako smo vidjeli, u odnosu prema svietu transcendentno, i to po svojoj naravi.

Kod ove točke treba nastaviti dokazivanjem u smislu argumenta iz nenuždnosti i u smislu načela o nemogućnosti, da se kod traženja uzroka vratimo u bezkonačno.

Budući da znanstvene teorije nemaju povoda tvrditi, da unutar samog svieta postoji osobno-sviestna inteligencjia kao ureditelj svieta, to se ureditelj svieta (mnogi ga zovu „graditeljem svieta") stvarno podudara s transcendentnim osobno-sviestnim nuždnim bićem, koje se zove „Bog".

»*Nomološki*« *dokaz*

Može li se iz zakonitosti u svietu zaključiti, da postoji osobni zakonodavni uzročnik? To je pitanje takozvanog nomološkog dokaza (νόμος, lex), koji polazi od činjenice, da je priroda i u svojoj konstituciji i u svom djelovanju podvgrnuta nekoj zakonitosti. Da pustimo po strani sve ono, što je već rečeno u teleološkom dokazu, pitamo samo, da li je zakonitost u anorganskom svietu takva, da njen dovoljni razlog može biti samo u osobnom zakonodavcu. Mislimo među ostalim na sunčani sistem, na strukturu atoma, na zakone kemijskih spojeva, na matematičke zakone te uobće na prirodne zakone u strogom značenju rieči.

Ako je red u svietu, koji se očituje kao zakonitost, nastao, onda imamo znak njegove nenuždnosti, pa se može zaključiti, da postoji razumni ili osobni zakonodavac kao njegov izvanjski uzrok. Međutim, pita se, da li prirodni red već kao takav, to jest ukoliko je uobće egzistentan, traži osobnog zakonodavca. Drugim riečima, da li svaki zakon kao zakon traži zakonodavca? Zar ne može biti „sliepe" ili „nutarnje" nuždnosti? Nije li takva nuždnost razumljiva i bez odnosa prema osobnom zakonodavcu?

U toj je stvari presudno znati, da su metafizički i matematički zakoni abstraktne veličine: „ideje". Oni nisu nastali, nego su vječni, ali dakako ne kao egzistentne stvarnosti, nego upravo kao abstraktne veličine. O njima vriedi ono, što ćemo reći o takozvanom ideološkom dokazu. — Prirodni zakoni u strogom značenju rieči nisu čisto ab-

straktne veličine. Oni se ipak osnivaju na matematičkoj zakonitosti, tako da se tu jedva nameće pitanje osobnog zakonodavca. — Tek tamo, gdje zakonitost znači svrhovitost, gdje se činjenice ili učinci ne mogu tumačiti matematičkom nuždnošću, tamo se nameće pitanje o osobnom zakonodavcu[20]. No to je u stvari ona problematika, o kojoj radi teleološki dokaz. Mi smo se u prikazivanju tog dokaza iz metodičkih razloga ograničili na svrhovitost u organskom svietu.

F. Sawicki misli, da sama bit reda stoji u nuždnom odnosu prema nekom duhu ili umu, ali da je vrlo težko znanstveno pokazati, u čemu se sastoji ta nuždna veza. Njegove su misli ukratko ove: Red kao takav znači neki „objektivni umni sadržaj", to jest nešto, što je „umno". Zato njegov dovoljni razlog mora biti u nekom umnom principu. To ne mogu biti čisto objektivne ideje bez subjekta, ideje u smislu Platonove filozofije, nego to mora biti um, koji je „nuždno biće", a koji prema tome u svakom pogledu znači logičku nuždnost, um, koji stoji i miruje sasvim ili izključivo u sebi. Inače bi on bio „kontingentan", pa bismo za njega morali tražiti daljnji uzrok, i tako redom, dok ne bismo došli do nuždnog bića[21].

»Biološki« i »antropološki« dokaz

U vezi s teleološkim dokazom treba barem ukratko spomenuti i ono dokazivanje, koje je poznato pod imenom „biološkog" dokaza. Taj se dokaz temelji na neodrživosti evolucionističke teorije descendencije, dakle na istini, koja se dokazuje u psihologiji ili kozmologiji, a koja se ovdje predpostavlja kao poznata[22].

Za logički valjan dokaz dolaze u obzir ove dvie stvari: 1. organizmi nisu mogli nastati kao „slučajni" rezultat anorganskih procesa; 2. čovjek kao duhovni organizam ne može biti obični rezultat evolucije organskog života.

Prema prvoj točki pita se za tumačenje prvog podrietla života uobće („biološki" dokaz u strogom smislu). Prema drugoj točki pita se za tumačenje prvog podrietla čovjeka kao duhovnog organizma („antropološki" dokaz ili također „biološki" dokaz u širem značenju rieči).

S prirodoznanstvenog stanovišta priznaje se danas, da je život na zemlji imao svoj vremenski početak, jer zemlja nekoć kao neodređena užarena masa nije imala uvjete za život. Prirodoznan-

---

[20] J. Mausbach, Dasein und Wesen Gottes. II, str. 21—44 i 191—209.

[21] F. Sawicki, Die Gottesbeweise, str. 144—155.

[22] Poredi: M. Blažić, Evolucija i postanak čovjeka. Zagreb 1939.

stvena iztraživanja vodila su osim toga do spoznaje, da ni najniži organizmi ne mogu nastati iz anorganske tvari te da je prema tome izključena takozvana „generatio aequivoca".

Po neovitalizmu, koji je oborio mehanističko shvaćanje organizama, ostvareni su u organizmima takav smisao i takva svrhovitost, da se za prvo podrietlo života traži naročita intervencija stvoritelja. Neki drže, da je ta intervencija kao naročiti novi čin poslije općeg stvaranja. Drugi opet misle, da je stvoritelj u svojoj mudrosti samim stvaranjem položio i prve temelje (prve „klice") za organski život, tako da je anorganski sviet kao po višoj odredbi stvoriteljevoj vodio do toga, da su nastali organizmi. Iako nam se ovo zadnje stanovište manje sviđa, ipak je i po njemu potrebna obstojnost nekog osobnog uzroka ili stvoritelja života[23].

Razlozi, koji za prvi postanak života traže osobnu djelatnost višeg uzroka, vriede i neovisno o napried utvrđenim rezultatima pozitivnih prirodnih znanosti. Isto tako potrebna je osobna uzročnost, i to prava stvaralačka uzročnost, za tumačenje postanka čovjeka kao duhovnog bića; to dokazuje psihologija ne samo općenito u pogledu tumačenja čovjeka kao vrste, nego i za tumačenje svake pojedine ljudske duše. Problematika je metafizičke naravi. Između anorganskog i organskog načina egzistiranja postoji bitna razlika; dosljedno i između njihovog načina djelovanja. Isto tako postoji bitna razlika između životinje i čovjeka, između materialne i nematerialne duše. Ljudska duša kao nematerialni, duhovni ili „jednostavni" bitak ne može nastati diobom, jer dioba predpostavlja sastavljenost. Prielaz od ne-života na život, od životinje na čovjeka tražio bi naročitu uzročnost razumne ili osobno-sviestne naravi.

---

[23] Da ne bi izgledalo kao circulus vitiosus, napominjemo, da se rieči „stvoritelj" i „stvarati" ovdje uzimaju u još neodređenom smislu. Za naše sadašnje pitanje nije potrebno, da uzmemo stvaranje kao čin, kojim se proizvodi nešto iz ničega, nego je dovoljno, da mislimo na pravu osobno-sviestnu uzročnost. — Poredi: H. Driesch, Philosophie des Organischen. Gifford-Vorlesungen[4]. Leipzig 1928. J. Reinke, Die Welt als Tat. Umrisse einer Weltansicht auf naturwissenschaftlicher Grundlage[7]. Berlin 1925. Isti, Naturwissenschaft, Weltanschauung, Religion. Bausteine für eine natürliche Grundlegung des Gottesglaubens 2 und 3. Freiburg i. Br. 1925. B. Bavink, Ergebnisse und Probleme der Naturwissenschaft. Eine Einführung in die moderne Naturphilosophie[3]. Leipzig 1924. Samo uzput napominjemo, da pisac sasvim krivo shvaća logičku strukturu kozmološkog dokaza (str. 339). Isti, Die Naturwissenschaft auf dem Wege zur Religion. Leben und Seele, Gott und Willensfreiheit im Licht der heutigen Naturwissenschaft. Frankfurt a. M. 1937.

Po svojoj strukturi dao bi se „biološki" i „antropološki" dokaz svesti na naročiti oblik dokaza iz nenuždnosti, dakle na kozmološki dokaz. Od toga treba razlikovati strukturu antropološkog dokaza, kako ga se shvaća u novije vrieme, kad se traži, da se u dokazivanju obstojnosti osobnog Boga pozivamo na čovjeka, a ne toliko ili nikako na izvanjski sviet. Kod ovog se shvaćanja naravno ni najmanje ne poriče nenuždnost čovjeka, ali se nazivi „kozmološki" i „antropološki" uzimaju u drugom značenju, to jest kao nazivi za onu nenuždnu stvarnost, koja se odnosi ili na izvanjski vidljivi sviet ili na duševni život čovjeka. Nema sumnje, da ljudi našeg stoljeća pokazuju više smisla i razumievanja za dokaze, koji grade na premisama „antropološkog" značaja. Filozofija religije kao moderna grana metafizičke znanosti vodi računa o toj činjenici, jer je njena naročita zadaća: opravdati religiju kao uzajamni osobni odnos između čovjeka i Boga.

6. Iz religija u svietu zaključujemo, da postoji neko transcendentno osobno biće

Poviestno je utvrđena činjenica, da nema naroda bez religije. Može se čak reći, da se ljudi svih vremena slažu u priznavanju neke nadsvjetske stvarnosti u religioznom smislu. To se stalno zajedničko uvjerenje svih ljudi uzima kao činjenica moralnog reda.

Priznajemo, da ima i izuzetaka. Bilo je ljudi i pokreta, koji su ili niekali ili barem doveli u sumnju spomenutu nadsvjetsku stvarnost. Međutim držimo, da se uzprkos tim iznimkama s obzirom na poviest kao cjelinu može govoriti o općem uvjerenju ljudskog roda, da postoji neka nadsvjetska stvarnost kao predmet, prema kojem je upravljeno cielo naše religiozno doživljavanje.

No kako se iz naših izreka vidi, ovo se uvjerenje odnosi samo na egzistenciju i tek u neodređenom smislu na samu narav te stvarnosti. Zato i rezultat dokaza iz ove činjenice ne može naprosto glasiti, da postoji Bog, jer pitanje monoteizma i politeizma ovim dokazom ne može biti riešeno.

Što se tiče njegove logičke strukture, ovaj je dokaz metafizičke naravi. On je s obzirom na svoje izhodište moralnog značaja, jer polazi od činjenice, koja se odnosi na čovjeka kao moralno biće, od činjenice: „zajedničko uvjerenje" svih ljudi.

U prilog ovom dokazu navode se obično tekstovi velikih mislilaca, koji kažu, da je religioznost obće razširena i obće poznata činjenica, da je poštivanje bogova usađeno ljudskom srdcu i ljudskom duhu, i slično. Tako Homer (Odyssea III, 48), Ksenofon (Memora-

bilium I, 4), Platon (Leges X 886A i 887D), Aristotel (De coelo I, 3, 270 b. 5, Metaphysica XII, 1704 b. f.), Ciceron (De natura deorum I, 16 i Tusculanae disputationes I, 13), Seneka (Epistolae 117), Plutarh (Contra Coloten 31) i drugi.

Ovo je takozvani etnološki dokaz. Načelno možemo ga shvatiti i prikazati na dva različna načina.

1. Tradicionalno shvaćanje etnološkog dokaza sastoji se ukratko u sliedećem:

Za poviestno utvrđenu činjenicu, da su ljudi svih vremena uzprkos najvećoj razlici u pogledu kulture, jezika, običaja i ostalih momenata imali stalno zajedničko uvjerenje o obstojnosti neke nadsvjetske stvarnosti u religioznom smislu, za tu činjenicu treba navesti zajednički uzrok. Taj uzrok može biti samo u tom, što razum nekom prirođenom lakoćom, ukoliko sliedi obični impuls svoje prirode, dolazi do suda o obstojnosti spomenutog bića. Opravdanost toga tumači se tim, što se radi o istom sudu, koji se svagdje i u svako vrieme ponavlja, i to o sudu, koji se ne može razkrinkati kao obmana (kakav je na pr. bio sud, da se sunce kreće oko zemlje) i koji je u skladu s prvim načelima naše razumske spoznaje, a za koji se ne može navesti nikakav drugi uzrok. U tom i nema naročite potežkoće.

Trebalo je sad još dokazati, da razum u oblikovanju takvog suda ne može pogriešiti. Prema tome se onda moglo tvrditi, da je sud o obstojnosti nekog nadsvjetskog bića u religioznom smislu nepogrješivo istinit: siguran sud. Sve je ovisilo o valjanosti sliedeće argumentacije: Kad bi razum mogao pogriešiti u onim sudovima, koji imaju svoje zadnje opravdanje u tom, što ih razum uviđa sasvim naravno i kao nekom prirođenom spontanom lakoćom, imali bismo pravo proturiečje. Razum je naime „instrument istine". Njegovu narav spoznajemo iz njegovih čina. Kad bi nas razum vodio u zabludu i onim činima, koji su njegovi naravni čini, imali bismo sliedeće stanje: razum, koji je po svojoj narav „instrument istine", vodio bi nas u zabludu upravo ukoliko je „instrument istine".

Ne može se poricati, da se ovaj dokaz s obzirom na glavne poteze svog logičkog postupka odlikuje stanovitom jasnoćom. Ali prevelika neodređenost njegovog „predmeta", na koju kao da su zaboravili branitelji etnološkog dokaza, ima za posljedicu, da ne vidimo, kako bi u tom dokazivanju bilo sadržano ono, što tražimo, kad se radi o vjeri u osobnog Boga.

Etnološki dokaz u duhu tradicionalnog dokaza ima dakle svoju vriednost. Samo ne smijemo zaboraviti, da je „nadsvjetska stvarnost" njegovog zaključka vrlo neodređena, tako da preostaje još pri-

lično dalek put do bića, koje bi izključilo tumačenje u politeističkom smislu.

2. Novi oblik etnološkog dokaza temelji se na onoj ogromnoj građi, što je nalazimo u znamenitom djelu W. Schmidta o podrietlu pojma o Bogu[24]. Schmidtov dokaz prikazuju i brane W. Moock[25] i F. Lipowsky[26].

Dokaz se sastoji u sliedećem:

Poviestno je utvrđen sadržaj prareligije ili religije primitivnih naroda. U svojoj jedinstvenosti i punini može se taj sadržaj samo onda dovoljno tumačiti, ako ga smatramo učinkom neke praobjave osobnog Boga. Drugim riečima: uzima se činjenično utvrđeni sadržaj religije primitivnih naroda te se pomoću načela uzročnosti zaključuje, da mora egzistirati osobni Bog.

Koji je taj sadržaj, za koji se kaže, da traži neku objavu osobnog Boga kao dovoljni razlog tumačenja? Navodi se čitav niz činjenica, koje navodno kao cjelina nikako ne mogu biti tvorba samog ljudskog umovanja:

a) U religiji primitivnih naroda ili u prareligiji nema ni pseudoreligioznih ni antireligioznih elemenata, kao što su naturizam, animizam, manizam, magizam. Tu nema personificiranja prirode niti astralne mitologije.

b) Najviše se biće štuje u monoteističkom smislu: ono je „jedno", obično se zove „otac", često također „gospodar", riedko „stvoritelj" (onaj, koji nešto načini). Većina plemena primitivnih naroda priznaje ga duhovnim bićem sa sliedećim svojstvima: neprolazno trajanje egzistencije, posvudnost, sveznanje, svemogućnost, absolutna dobrota, prava ćudorednost.

c) Jer je autoritet najvišeg bića bio tako velik, zato je i ćudorednost bila vrlo razvijena: spremno izpunjavanje ćudorednih zapo-

---

[24] W. Schmidt, Der Ursprung der Gottesidee. VI: Endsynthese der Religionen der Urvölker Amerikas, Asiens, Australiens, Afrikas. Münster i. W. 1935, str. 371—508, naročito 468—508. Poredi k tome: G. Wunderle, Über das Gotteserlebnis der ältesten Menschheit. Einblick in die Endsynthese von P. Wilhelm Schmidt's „Ursprung der Gottesidee". (Philosophisches Jahrbuch. 50, 1937, str. 306—316.)

[25] W. Moock, Urreligion. Die ältesten Menschheitszeugnisse der Gottesoffenbarung. Warendorf, Westf. 1935. Ova je knjiga izašla prije Schmidtovog VI. svezka, ali dokaz iznesen u njoj temelji se na istoj građi, jer je Schmidt u svom VI. svezku dao samo konačnu sintezu građe, koja je sadržana u ostalim svezcima.

[26] F. Lipowsky, Der historische Gottesbeweis und die neuere Religionsethnologie. Der religionshistorische Gottesbeweis als kausaler Gottesbeweis. Lobnig-Freudenthal 1938.

viedi, vrlo razvijena obiteljska i seksualna ćudorednost, uzvišenost bogoštovlja (molitva i žrtva: većinom primicialne žrtve) i svečanih obreda.

d) Primitivna su plemena i sama bila uvjerena, da su primila svoju religiju direktno od Boga. No i sam sadržaj primitivne religije je takav, da do njega nije mogao doći sam ljudski razum po svojim vlastitim sposobnostima. Kauzalno i finalno mišljenje moglo je voditi do uvjerenja, da postoji neki autor svieta te da je od njega sviet svrhovito uređen. Ali onaj zaokruženi i sigurni nazor o svietu kao cjelini, što ga ima primitivni čovjek, može se podpuno tumačiti jedino na taj način, da je primitivnog čovjeka kod njegovog traženja istine iznenadila neka moćna osoba, koja je bila u stanju, da uzvišenim ištinama obuzme njegov razum, da visokim i plemenitim zapoviedima veže njegovu volju te da ljepotom i dobrotom mami njegova čuvstva. Kao duhovno biće mogao je Bog sve to činiti na nevidljiv način, izključivo duhovnim činima. Međutim, po izvještajima primitivne religije mora se činiti, da se Bog objavio i na vidljiv način.

Prema tome moglo bi se reći, da je etnološki dokaz pravi kauzalni dokaz, koji bi se logički dao ukratko ovako formulirati:

Religija primitivnih naroda je religija u pravom smislu rieči.

No primitivni čovjek nije bio u stanju da sam stvori takvu religiju kao živu cjelinu.

Dakle je ona stvorena od nekog drugog, a taj drugi može biti samo sam Bog.

Opazka

Lipowsky krivo prigovara, da tradicionalni način prikazivanja etnološkog dokaza već predpostavlja egzistenciju Boga, kad dokazuje obstojnost Božju upravo iz toga, što je vjera u Boga obće razširena poviestna činjenica. Lipowsky misli, da se iz te činjenice može dokazati samo toliko, da vjera u Boga ima svoj izvor u ljudskoj naravi, ali da se nikako ne može dokazati, da uistinu postoji Bog.

Cieli se prigovor temelji na krivoj tvrdnji, da se branitelji etnološkog dokaza u tradicionalnom smislu pozivaju na to, da Bog ne može dopustiti, da cielo čovječanstvo padne u zabludu, kad se radi o osnovnom pitanju ljudskog života. Kako smo napried vidjeli, branitelji etnološkog dokaza u duhu tradicionalnog shvaćanja njegovog smisla ne pozivaju se na to, da Bog u ovom pitanju ne može dopustiti zabludu. Oni pokazuju, da je sud o obstojnosti nekog transcendentnog

osobnog bića spontani čin našeg razuma i da razum u takvom sudu ne može pogriešiti, jer bismo inače imali otvoreno proturiečje[27].

Može li se iz poviesti kao takve dokazati, da postoji Bog?

Od etnoložkog dokaza treba razlikovati onaj pokušaj dokazivanja obstojnosti Božje, prema kojem bi poviestno zbivanje kao takvo služilo izhodištem. Pita se, da li treba poviest kao naročito specificiranu činjenicu konačno smatrati učinkom nekog transcendentnog osobnog bića, Boga. Tako je na pr. A. Schütz uvjeren, da uzprkos svim neshvatljivim činjenicama u poviesti čovječanstva ima ipak toliko „misaonog" ili „duhovnog" dobra, da poviest može služiti temeljem za dokaz obstojnosti osobnog Boga. Činjenica, da su se stvarale poviestne ideje, kojima danas obuhvaćamo čitave epohe, to ima svoj dovoljni razlog jedino u „absolutnom osobnom duhu". Ono malo, što shvaćamo u poviesti i od poviesti, dovoljno je, da možemo opravdano zaključiti na obstojnost božanskog uzroka[28].

Na svoj način nastoji i protestantski bogoslov H. Thielicke pokazati, da poviest kao činjenica nalazi svoje zadnje tumačenje samo u Bogu. Njegovo je tumačenje doduše teologijskog značaja, ali u opreci prema načinu promatranja „dialektičkog bogoslovlja" Thielicke sviestno pazi na poviestnu zbiljnost, ukoliko je spoznatljiva samim razumom[29].

Nema sumnje, da poviest dobiva naročiti smisao, ako je promatramo sa stanovišta Boga, koji stoji kao Gospodar nad narodima svih vremena. Međutim, da li poviest kao činjenica, to jest onako, kako je pristupačna našem izkustvu i našoj razumskoj spoznaji, jasno i nuždno traži obstojnost transcendentnog osobnog Boga, o tom se može opravdano sumnjati i razpravljati. Čini se, da je taj put od poviesti k Bogu vrlo zagonetan, barem onda, kad se radi o tom, da još nemamo sigurnosti o obstojnosti Boga iz drugog izvora te tražimo prvo opravdanje te sigurnosti.

Iz poviesti nuždno zaključiti, da postoji Bog, ili u poviesti vidjeti „prst Božji" ili Providnost, nije isto. Lako je vidjeti Providnost, kad

---

[27] Poredi J. Espenberger, Zum historischen Gottesbeweis. (Der Katholik. 96, 1916, str. 161—173.)

[28] A. Schütz, Gott in der Geschichte. Eine Geschichtsmetaphysik und -theologie. Salzburg-Leipzig 1936, str. 33—118.

[29] H. Thielicke, Geschichte und Existenz. Grundlegung einer evangelischen Geschichtstheologie. Gütersloh 1935.

već znam, da uistinu postoji osobni Bog kao absolutna dobrota. Ali je težko zahtievati obstojnost osobnog Boga kao jedino moguće tumačenje poviesti, kad vidimo, kako veliki umovi svojim idejama i svojom silom stvaraju poviest. Hoće li se moći konstruirati apodiktički dokaz za obstojnost Božju, ako polazimo od poviesti kao takve? Sumnjam.

7. Iz sviesti ćudoredne obveze i odgovornosti zaključujemo, da postoji transcendentni osobni zakonodavac

Hoćemo li iz sviesti ćudoredne obveze i odgovornosti dokazati, da postoji Bog kao transcendentni osobni zakonodavac, onda moramo voditi računa o dvostrukoj mogućnosti shvaćanja obveze kao obveze, zatim o samom fenomenološkom nalazu kod razčlanjivanja savjesti, koja je sviestna obveze i odgovornosti, te konačno o zadnjoj mogućnosti tumačenja konkretne obveze.

Ovo je takozvani d e o n t o l o ž k i (δεόν, debitum, obligatio) dokaz.

1. Što se tiče formalnog principa ćudoredne obveze, načelno je moguće ovo dvostruko shvaćanje:

a) Kao što svaka egzistentna stvar ima svoj „smisao" i svoju naročitu „zadnju svrhu", tako i našoj ljudskoj naravi odgovara nešto, za čim moramo težiti, da bismo ostvarili smisao naše naravi i postigli njenu zadnju svrhu („zadnja svrha" uzima se ovdje u smislu naravnog reda). Bilo da treba nešto pozitivno činiti, bilo da se nešto ne smije činiti, u jednom i u drugom slučaju moglo bi se ovo „moraš" ili „ne smiješ" prema smislu naše naravi tako odnositi, da bismo mogli govoriti o jedinom mogućem sredstvu ostvarivanja smisla ljudske naravi. To drugim riečima znači, da ima takvih čina, koji su tako nuždno potrebni za aktuiranje smisla ljudske naravi, da se bez njih uobće ne bi ni mogao realizirati ili ostvariti puni smisao „čovjeka". To bi bili čini, bez kojih čovjek ne bi mogao postići svoju zadnju svrhu. Moglo bi i obratno biti, da ne možemo ujedno nešto pozitivno činiti i ostvariti smisao naše naravi, na pr. ubijati nevine ljude i biti punovriedan čovjek. Zato: „Ne smiješ ubijati!"

Iz tog n u ž d n o g odnosa, koji postoji između nekih čina (ili potrebe, da se nekih čina odreknemo) i ljudske naravi, sliedi o b v e z a. Obveza se formalno i sastoji u tom nuždnom odnosu. Sama narav ljudska nalaže nam jedno, a zabranjuje drugo. Takva je obveza hipotetička, jer ovisi o tom, da li uobće želimo ostvariti smisao naše naravi ili da li nam je uobće stalo do toga, da postignemo našu zad-

nju svrhu. Ali time što to uistinu želimo — a kako bi se čovjek mogao odreći svoje prirode? — i sama obveza dobiva absolutni značaj. Ona je „kategorički imperativ".

b) Formalni princip ćudoredne obveze može se shvatiti i na taj način, da se ne nieče ono, što je napried rečeno, ali da se to uzima ipak samo kao jedan aspekt obveze, dok bi drugi aspekt bio u tom, što neka viša volja absolutno obvezuje čovjeka, a to bi bila božanska volja. Ne kao da je ta volja u smislu nekog moralnog pozitivizma sama izključivo odredila, što je dobro ili zlo, niti kao da izključivo o njoj ovisi, što je dopušteno ili zabranjeno. Nego se ta viša volja traži zato, da bi se mogao još bolje shvatiti i tumačiti absolutni značaj ćudoredne obveze.

Branitelji ovog shvaćanja misle, da je nepodpuno ono prvo tumačenje, po kojem se veli, da je ćudoredna obveza pod nekim vidom hipotetička, a pod drugim vidom absolutna.

U skolastičkoj filozofiji zastupa se i jedno i drugo mišljenje, iako treba priznati, da drugo mišljenje koje se poziva na neku višu volju kao formalni princip obveze, ima više zastupnika nego prvo shvaćanje.

2. Razčlanjavajući savjest, koja je sviestna ćudoredne obveze i odgovornosti, ne možemo absolutnom sigurnošću uztvrditi, da li je u samom doživljavanju obveze i odgovornosti nekako sadržana i sviest o Bogu kao zakonodavcu. Imamo doduše fenomenoložkih analiza, prema kojima bi i savjest onoga, koji ne vjeruje u Boga, pokazala sviest, da je nad čovjekom neki viši red i neka viša moć, neka volja, pred kojom je čovjek odgovoran, pred kojom se čovjek zato i boji i stidi. Ukratko, neke fenomenoložke analize kao da su utvrdile, da je u sviesti obveze i odgovornosti po smislu uviek uključena i sviest o tom, da je nad čovjekom neka viša osoba, koja ga obvezuje, jer da inače ne bi imali smisla strah i kajanje, pojave, na koje nailazimo i kod onih ljudi, koji su uvjereni, da „nitko živ" ne zna za njihova nedjela[30]. Teže je to pokazati, ako uzmemo samo obvezu u pozitivnom smislu, to jest kao obvezu, da treba nešto činiti. Ima katoličkih mislilaca, kojima se čini, da je moguće doživljavanje ćudoredne obveze i bez sviesti o nekom odnosu prema Bogu[31]. Međutim, svjest krivnje

[30] H. G. Stoker, Das Gewissen. Erscheinungsformen und Theorien. Bonn 1925, str. 145.

[31] Tako na pr. M. Pribilla u knjizi: A. Messer und M. Pribilla, Katholisches und modernes Denken. Stuttgart 1924, str. 113—117. Zatim Th. Müncker, Die psychologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre. Düsseldorf 1934, str. 36—38. P. Descoqs, Praelectiones theologiae naturalis. I, str. 455—456. D. Mercier, Théodicée (u knjizi: Traité élémentaire de Philosophie à l'usage des classes. II⁴. Louvain 1913, str. 55.)

čini se da uviek uključuje upravljenost prema nekoj višoj osobi, jer se krivac ni u onom slučaju ne može zadovoljiti nekom tajnom pokorom, kad je uvjeren, da „nitko živ" ne zna za njegov zločin[32].

3. Normalno razvijen čovjek je u mnogo slučajeva sviestan prave obveze i odgovornosti. Psihologijski je doduše moguće, da on čini jedno i l i drugo, ali zato je ipak sviestan neke o b j e k t i v n e n u ž d n o s t i, koja traži od njegove volje, da čini jedno, a ne drugo. Ta nuždnost apodiktički i kategorički znači „moraš" ili „ne smiješ": kategorički imperativ. Čini li čovjek protivno, onda se javi takozvana grižnja savjesti, to jest neki strah i nemir, koji potvrđuju kategoričnost i absolutnost ćudoredne obveze.

Pita se, da li za tu konkretnu činjenicu obvezanosti treba tražiti egzistenciju transcendentnog osobnog zakonodavca (Boga) kao zadnji razlog adekvatnog tumačenja. Nema sumnje, da je u više slučajeva sviest odgovornosti nastala kao posljedica odgoja i pod uplivom družtva, u kojem pojedinac živi. Ali i to je zapravo samo zato moguće, jer je čovjek po svojoj prirodi disponiran za obvezu i odgovornost, koje se u njemu javljaju kao nuždna manifestacija njegove duhovne prirode. Zbog toga i mi ovdje zapravo ne pitamo samo za pojedinačnu izkustvenu činjenicu ćudoredne obveze, nego uzimamo ćudorednu obvezu i odgovornost kao „m e t a f i z i č k u č i n j e n i c u" (ukoliko je taj izraz uobće na mjestu) ili kao objektivnu nuždnost ljudske prirode.

Pod kojim je uvjetima moguć dokaz iz sviesti ćudoredne obveze i odgovornosti?

Nije li deontološki dokaz kao kretanje u krugu, circulus vitiosus, barem u onom slučaju, kad bi absolutni značaj obveze imao biti formalno ovisan o nekoj višoj volji? I obratno, ako shvaćamo absolutni značaj obveze neovisno o toj volji, ima li onda uobće mogućnosti, da iz činjenice ćudoredne obvezanosti izvodimo egzistenciju Boga kao zakonodavca?

Opravdano je i jedno i drugo pitanje. Na prvi se pogled prema tome čini, da logički ne možemo ni po prvom ni po drugom shvaćanju ćudoredne obveze zaključiti, da postoji Bog kao najviši zakonodavac.

Što se tiče prvog pitanja, jasno je, da etika kod definiranja obveze može predpostaviti obstojnost Božju kao dokazanu. U tom slučaju ne može ona obratno iz činjenice ćudoredne obvezanosti zaključiti,

---

[32] H. G. S t o k e r, Das Gewissen, str. 146—149. M. R a s t, Gott im Gewissenserlebnis. (Scholastik. 12, 1937, str. 343—345.) Vidi i moju knjigu: Die Problematik der Religionen, str. 234—236.

da postoji Bog. Ali etika može kod opravdavanja smisla ćudoredne obveze i drugčije postupati: ona se ne mora pozivati na samu obstojnost Boga, nego može jednostavno pokazati, kako je u sviesti o obvezi nuždno sadržan i pojam o Bogu[33]. Onda preostaje upravo ono pitanje, što ga sad stavljamo, naime, da li treba tamo, gdje je konkretno ostvaren smisao ćudoredne obveze (obveza kao činjenica), tražiti egzistentnog Boga.

Što se tiče drugog pitanja, to ne vidimo mogućnosti direktnog zaključivanja na obstojnost Božju. To je podpuno u skladu sa samim shvaćanjem obveze kao objektivne nuždnosti, koja bi se temeljila na samoj ljudskoj naravi. Zato će argumentacija u duhu ovog shvaćanja nuždno morati tražiti dovoljni razlog obveze na taj način, da će prvo doći do jasne spoznaje čovjekove „nenuždnosti", a za tu duhovno-osobnu nenuždnost biti će Bog zadnje adekvatno tumačenje.

Mišljenja

1. L. Billot drži, da čovjek uobće ne može razlikovati ćudoredno dobro i zlo, ako nije predhodno spoznao Boga, i to Boga kao prvi izvor i zadnju svrhu svih stvari. Ako čovjek u svojoj savjesti nalazi pojmove ćudorednog zakona i ćudoredne obveze, onda je to znak, da je već shvatio i spoznao, da postoji Bog. Ukratko, ne spoznajemo obstojnost Boga iz sviesti ćudoredne obveze i odgovornosti, nego je potrebna predhodna spoznaja Boga, da uobće možemo imati sviest ćudoredne obveze i odgovornosti[34].

2. I. Franzelin također misli, da dokaz iz sviesti ćudoredne obveze ne vriedi kao apodiktičan dokaz. No ako je obstojnost Boga već na drugi način dokazana, onda se na temelju te spoznaje može točnije i razgovietnije spoznati absolutni značaj ćudorednog zakona. To je i potrebno, jer se doduše može neovisno o spoznaji Božje obstojnosti spoznati i razlikovati ćudoredno dobro i zlo, ali se ne može podpuno shvatiti smisao ćudorednog zakona i ćudoredne obveze. Pošto smo pomoću spoznaje o obstojnosti Božjoj podpuno shvatili ćudorednu obvezu, možemo se iznova vratiti na pitanje Boga, da bismo stekli novu potvrdu o njegovoj obstojnosti te da bismo jasnije spoznali neke njegove savršenosti[35].

---

[33] M. Wittmann, Ethik. München 1923, str. 290.

[34] L. Billot, De Deo uno et trino. Commentarius in primam partem s. Thomae[7]. Romae 1926, str. 49—52.

[35] I. Franzelin, Tractatus de Deo uno secundum naturam[4]. Romae 1910, str. 56—58. Ne može se govoriti o valjanom dokazu, kad se uzajamni odnos ćudoredne obveze i zakonodavca shvaća na sliedeći način: „D'une côté, on descend logiquement de Dieu à l'obligation; de l'autre, on remonte de

3. D. Mercier misli, da se činjenica ćudoredne obveze može dostatno tumačiti samim zakonima naše prirode te da nije ni potrebno ni moguće iz sviesti obveze zaključiti na obstojnost osobnog zakonodavca. Kad bismo već htjeli dokazati obstojnost Božju iz sviesti ćudoredne obveze, onda bi čitavo dokazivanje moralo dobiti oblik četvrtog „puta" sv. Tome. Kao izhodište trebalo bi uzeti činjenicu, da smo više ili manje dobri i krepostni, pa da prema tome imamo te savršenosti od drugog bića, koje je sama dobrota i sama krepost. Nuždno se biće ne može osjećati obveznim. Zato bi argumentacija također mogla dobiti značaj dokaza „iz nenuždnosti" ili „iz promjena"[36].

4. J. H. Newman ne samo da brani mogućnost deontološkog dokaza u smislu aposteriornog dokaza (iz obveze kao činjenice), nego također misli, da je samom sviešću obveze i odgovornosti ujedno ili neposredno dana i sama obstojnost transcendentnog osobnog zakonodavca. Osnovni ćudoredni zakon „dobro treba činiti, a zla ne učiniti" nije razumljiv, ako ga ne shvaćamo u odnosu prema nekoj volji ili osobi, koja obvezuje. Obveza dolazi naime samo tamo u obzir, gdje se radi o odnosu osobe prema osobi. Obveza se savjesti neposredno prikazuje kao glas neke v i š e osobe. To nije kao intuitivno gledanje samog zakonodavca, ali je ipak takvo naročito izkustvo, u kojem u isto vrieme spoznajemo ne samo egzistenciju svoje vlastite obveze i odgovornosti, nego također egzistenciju one volje ili onog gospodara, koji nas obvezuje. Put od spoznate obveze do spoznaje obstojnosti zakonodavca nije diskurzivan čin mišljenja, nije zaključak, već jednostavno tumačenje i opisivanje onog, što je već nekako uključeno u samoj sviesti obveze[37].

5. Naše je mišljenje, da se iz ćudoredne obveze kao „metafizičke činjenice" može dokazati obstojnost Boga kao transcendentnog osobnog zakonodavca, koji jedini može obvezati ljudsku volju. Ali tvrdimo, da je to dokazivanje pravo silogističko zaključivanje.

---

l'obligation au Législateur. L'existence de Dieu, la loi morale, ce sont là en effet deux vérités connexes, dont chacune s'établit par des considérations propres. Mais leur rapport est tellement étroit que l'une appelle l'autre, et qu'elles ne sauraient subsister l'une sans l'autre. Elles se prêtent un mutuel appui, en même temps qu'elles fournissent un fondement solide au seul système de morale philosophique capable de diriger efficacement les volontés humaines dans la voie du bien." F. Monnier, L'existence de Dieu et l'obligation morale. (Revue de philosophie. 25, 1914, str. 370—371.)

[36] D. Mercier, Théodicée, str. 55.

[37] J. H. Newman, Philosophie des Glaubens. (Grammar of assent.) Ins Deutsche übertragen mit einem Nachwort von Th. Haecker. München 1921, str. 88 i 90—91. — Poredi G. Söhngen, Kardinal Newman, ein Neugestalter augustinischer Religionsphilosophie. (Wissenschaft und Weisheit. 4, 1937, str. 23—35.)

Dokaz

Čovjek je u nekim slučajevima neposredno sviestan, da je u pogledu nekih stvari kategorički obvezan i odgovoran.

No zadnji razlog toga može biti samo u transcendentnom osobnom zakonodavcu.

D a k l e postoji transcendentni osobni zakonodavac.

1. G o r n j a p r e m i s a konstatira činjenicu, da čovjekova savjest često svjedoči o nekom „kategoričkom imperativu", to jest o sviesti absolutne obveze i odgovornosti. Čovjek je doduše ujedno sviestan svoje p s i h o l o ž k e slobode, on zna, da može i ne činiti ono, što mu se kategorički nameće, ali se on zato ipak ne smatra slobodnim u pogledu samog o b j e k t i v n o g zahtjeva sviesti.

Što god činio, savjest kategorički traži svoje.

Mi se u toj stvari ne pozivamo jednostavno na svjedočanstvo čovječanstva, kao da po njemu znamo za sviest obveze i odgovornosti. Mi polazimo od vlastitog izkustva. Utoliko imamo pred očima pojedinačne činjenice. Ali mi te činjenice ne uzimamo kao pojedinačne činjenice, nego kao znak neke dublje stvarnosti, naime kao znak onoga, što smo napried nazvali „m e t a f i z i č k o m č i n j e n i c o m" obveze i odgovornosti.

Nije samo „puki slučaj", da je čovjek sviestan ćudoredne obveze, nego je obveza upravo nešto, što je čovjeku potrebno zbog njegove naročite duhovno-tjelesne prirode. Dok su sva ostala bića po svojoj vlastitoj prirodi ili po svom instinktu jednoznačno određena i usklađena sa svojom zadnjom svrhom, čovjek je s l o b o d n o biće. Čovjek, pošto je slobodan, može činiti i ono, što je protiv njegove naravi, to jest što je zlo i što ga vodi u propast. Volja teži za različnim dobrima, uviek pod vidom „dobrog": to je volja kao n a r a v. Ali ukoliko je volja s l o b o d n a, potrebna joj je neka regulativna norma, da bi ona izašla i da bi uobće mogla izaći iz one neodređenosti i indiferencije, u kojoj se volja nalazi zato, što je slobodna. Da bi volji k o n k r e t n o bilo omogućeno držati se neke razlike između ćudorednog „dobra" i „zla", potrebno je nešto, što se nuždno ili kategorički nameće volji ukoliko je s l o b o d n a, nešto, po čemu se mjerodavno, i u tom smislu nuždno, razlikuje „dobro" i „zlo" s l o b o d n e volje u odnosu prema njenoj zadnjoj svrsi[38].

Slično mišljenje zastupa i S. Zimmermann:

---

[38] Tako uglavnom prema djelu: P. D e s c o q s, Praelectiones theologiae naturalis. I, str. 473—475.

„Budući da je čovjek u jednu ruku životinja, koja po životinjskoj svojoj naravi nastoji da pribavi sebi dobro, a u drugu je ruku slobodan da to pribavi takovim činima, koji ljudskom životu donose zlo, upravo razaraju normalni zajednički život i egzistenciju čovjeka, zato čovjek treba da znade, što mu je zlo — i to treba da znade s obzirom na vlastitu životinjsku narav, tj. osim što nju imade, mora da po svojoj naravi i znade, što je zlo za njega. To pak može znati samo na taj način, da mu je svjestita zabrana zlih čina. A znanje zabrane pripada razumnoj naravi. Po njoj dakle čovjek mora da ima zabranu (obligaciju), koja zaštićuje najveće dobro čovjeka, i zato je kategorička. Tako mora da bude napokon zato, što bi čovjek bez znanja obligacije postao nevezan u svojim činima, tj. bilo bi sasvim svejedno (indiferentno), što čini, a ne bi ipak moglo da bude svejedno, kad su mu neki čini na životnu propast“[39].

2. Donja premisa tvrdi, da ono nuždno dobro, što putem zakona savjesti jedino može kategorički ili absolutno obvezati ljudsku volju, mora biti neki u ćudorednom pogledu neovisni ili podpuno samostalni uzrok. To ne može biti naša vlastita volja, jer sviest nuždne obveze ostaje i onda, kad čovjek hoće da čini protivno, to jest kad se volja odlučuje za ono, što se protivi glasu savjesti: imamo sviest kategoričke heteronomije, a ne sviest absolutne autonomije. Niti to može biti ljudsko društvo u bilo kojem organiziranom obliku, jer se radi o čisto unutrašnjoj obvezi i odgovornosti. Niti je zakon kao takav dovoljan odgovor, jer je zakon kao takav „abstrakcija“ ili „idealna kategorija“, koja ne može biti formalni princip konkretne volje. Dakle preostaje samo ova jedna mogućnost: volju obvezuje onaj konkretno egzistentni zakonodavac, koji je kao stvarna moć nad ljudskom voljom, a koji putem prirodnog zakona govori čovjeku, što je za njega „dobro“ ili „zlo“[40].

Slično S. Zimmermann:

Kad bi čovjek bio sam po sebi zakonodavac, „znači, da bi vlastitom voljom postavljao sebi (= svojoj volji) odredbu ili zabranu ili imperativ, i to kategorički, tj. tako da sam sebi kaže: «podnipošto ne smiješ». Zašto ne smijem? — pita se čovjek. Zato, jer ne ću, — odgovara isti čovjek, koji svojom voljom postavlja sebi ovaj «ne smiješ». Ali kome se postavlja imperativ («ne smiješ»), ne kaže «ne ću», nego taj upravo hoće da učini ono, što ne smije. Tu dakle nema zakonske

---

[39] S. Zimmermann, Filozofija života. Zagreb 1941, str. 180—181.

[40] P. Descoqs, Praelectiones theologiae naturalis. I, str. 479—482.

volje, nego je naprotiv volja pripravna učiniti protivno zakonu, pa zato ne može u toj volji da izvire postavljanje zakona.

Dakle je doista čovjek u moralnom pogledu heteronoman ili zakonski ovisan od druge volje, kojoj je podčinjen — i to po samoj razumnoj naravi, na kojoj se moralni zakon osniva. Gdje je izvor razumne naravi, tamo je također izvor moralnog zakona; po moralnom smo zakonu ovisni kao i po samoj naravi — od zakonodavca naše naravi. Takav zakonodavac mora da znade, što je za nas zlo i dobro, pa nam svojom voljom određuje, da zla ne činimo, a dobro činimo. Zakonodavac je osobno (razumno-voljno) biće iznad svakog ljudskog života, koliko je naš moralni život o njemu ovisan. To biće jest Bog"[41].

8. Iz teženja čovjeka za srećom ili blaženstvom zaključujemo, da postoji neograničeno dobro

Takozvani eudajmonološki (εὐδαίμων, felix) dokaz polazi od činjenice naravnog teženja volje za srećom ili blaženstvom, koje nije podpuno razumljivo, ako ne postoji neograničeno dobro. U tom smislu mogu se razumjeti i poznate rieči sv. Augustina, kad kaže: Nemirno je srdce naše, dok ne miruje u Tebi, Bože! Teženje za srećom ipak nije samo neki neodređeni osjećaj, kako bi se stvar mogla shvatiti prema principima modernizma, nego je to sama volja u njenoj naravnoj i utoliko nuždnoj upravljenosti prema neograničenom dobru.

1. Pojmovi. — Teženje uobće je upravljenost neke stvari prema onome, što je za nju „dobro", a uslied toga i sklonost, kojom ona naginje svom „dobru". To teženje može biti spontani ili nuždni izraz same prirode: jednoznačno određenje prirode za ono, što joj odgovara ili što je za nju „dobro" (appetitus naturalis ili innatus). Teženje može također uslijediti kao posljedica bilo kakve spoznaje, koja predočuje subjektu ili volji neko „dobro" (appetitus elicitus). Kad ptica gradi gniezdo ili kad se oko zatvara pred jakim svietlom, onda je to čisto nagonsko teženje. Kad čovjek traži udoban stan ili kad se on kod jakog sunčanog svietla služi crnim očalima, onda njegovo teženje predpostavlja, da je spoznao, što je za njega „dobro".

Želja je izraz ili naziv za ono teženje, što ga imaju razumna bića. U duhu iznesenih misli možemo i želju promatrati s dvostrukog

---

[41] S. Zimmermann, Filozofija života, str. 181. — Poredi također: J. Gemmel, Društveni poredak i čudorednost dokazuju Božju opstojnost. (Život. 22, 1941, str. 111—120.)

stanovišta. Želja kao čin razumne naravi kao takve, to jest kao čin, koji se ne promatra baš po tom, što je usliedio kao posljedica neke predhodne spoznaje, nego upravo po tom, što je on također spontani izraz razumne naravi ljudske — takva se želja zove p r i r o d n a (n a r a v n a) i l i p r i r o đ e n a ž e l j a. Ona odgovara onom, što je kod životinja nagon ili instinkt, samo što je želja uviek nešto, što se nalazi na sloju razumne stvarnosti: kao pravi ljudski čin želja uviek predpostavlja predhodnu spoznaju. Kad u ovom dokazu govorimo o teženju za srećom ili blaženstvom, onda mislimo doduše na čin volje, koji se ne javlja „sliepo", nego kao posljedica prave duhovne spoznaje, ali ga uzimamo u smislu naravne ili prirođene želje.

S r e ć a ili b l a ž e n s t v o mogu se uzeti u subjektivnom i u objektivnom smislu. U subjektivnom smislu je sreća ili blaženstvo konkretno posjedovanje i uživanje onog dobra, koje izpunjava sve aspiracije čovječjeg naravnog teženja. U objektivnom smislu je sreća ili blaženstvo ono dobro, što ga neki subjekt posjeduje i u kojem taj subjekt uživa.

2. O č e m u s e r a d i ? — Kad govorimo o teženju za blaženstvom, mislimo na ono blaženstvo, što bi ga čovjek po svojoj prirodi tražio i što bi ga mogao postići u čisto naravnom redu. U tom bi se onda i sastojala njegova „zadnja svrha". Čovjek bi samo onda bio blažen, tako tvrdimo u našem dokazivanju, kad bi posjedovao neograničeno dobro, i to neograničeno dobro kao konkretno egzistentnu stvarnost. Mi ovdje ni najmanje ne želimo odrediti n a č i n, na koji bi čovjek morao posjedovati to neograničeno dobro. Čini se, da bi se moglo raditi samo o posredno-abstraktivnoj spoznaji i sigurnosti, a ne o nekom neposredno-konkretnom gledanju Boga, kako god specificirali to direktno gledanje[42]. Zato ni ne ulazimo u daljnje pitanje, da li naša narav nekako „zahtieva" direktno gledanje Boga ili ne, pitanje, koje je vrlo zanimljivo s dogmatskog stanovišta[43].

---

[42] Vidi E. E l t e r, De naturali hominis beatitudine ad mentem Scholae antiquioris. (Gregorianum. 9, 1928, str. 269—306.)

[43] O zadnjim kontroverzijama poredi: G. d e B r o g l i e, De la place du surnaturel dans la philosophie de saint Thomas. (Recherches de science religieuse. 14, 1924, str. 193—246.) Isti, Autour de la notion thomiste de la béatitude. (Archives de philosophie. 3, 1926, str. 199—240.) G. L a p o r t a, Les notions d'appétit naturel et de puissance obédientielle chez saint Thomas d'Aquin. (Ephemerides Theologicae Lovanienses. 5, 1928, str. 257—277.) P. B a l z a r e t t i, De natura appetitus naturalis. (Angelicum. 6, 1929, str. 352—386 i 519—544.) H. L e n n e r z, Kann die Vernunft die Möglichkeit der beseligenden Anschauung Gottes beweisen? (Scholastik. 5, 1930, str. 102—108.) Isti, Ist die Anschauung Gottes ein Geheimnis? (Scholastik. 7, 1932, str. 208—238.) P. D u m o n t, L'appétit inné de

Treba posebnom pažnjom paziti na način, na koji prikazujemo i opravdavamo naš dokaz. To je potrebno zato, jer se i u samoj skolastičkoj filozofiji vrlo mnogo razpravlja o vriednosti eudajmonološkog dokaza. Tako na pr. Mercier poriče mogućnost dokazivanja Boga iz teženja za blaženstvom, i to zato, jer misli, da ne možemo znati, da li je naša narav uobće dobro uređena (bien faite), dok nije dokazano, da je ona djelo Božje. Prema tome se već predpostavlja obstojnost Božja, kad je govor o tom, da naša narav „traži" neograničeno dobro[44]. Slično tvrdi i de Blic, da je aksiom „tendentia naturalis non est frustra" samo onda siguran, kad se predpostavlja obstojnost razumnog i dobrog stvoritelja. Inače ne bi bila izključena mogućnost „slučaja" ili mogućnost „izkorišćivanja po egoističnom stvoritelju"[45]. Manser, koji misli, da sv. Toma nikad nije pokušao dokazati obstojnost Božju iz teženja za blaženstvom[46], i sam zabacuje eudajmonološki dokaz[47]. Protiv njega tvrdi Gredt, da je taj dokaz stvarno sadržan u „Teologijskoj sumi" sv. Tome (Ia IIae q. 1 i 2)[48]. Böhm daje sliedeće kompromisno rješenje: u navedenom tekstu sv. Tome nije sadržan eudajmonološki dokaz; sv. Toma nije nikad pokušao, da dokaže obstojnost Božju iz teženja za srećom ili blaženstvom; ali implicite je taj dokaz ipak sadržan u djelima sv. Tome, naročito u njegovoj filozofij-

---

la béatitude surnaturelle chez les auteurs scolastiques. (Ephemerides Theologicae Lovanienses. 8, 1931, str. 205—224 i 571—591; 9, 1932, str. 5—27.) A. R. Motte, Désir naturel et béatitude surnaturelle. (Bulletin thomiste. 9, 1932, str. 651—676; daje obširan pregled literature iz različitih časopisa.) R. Garrigou-Lagrange, La possibilité de la vision béatifique peut-elle se démontrer? (Revue thomiste. 38, 1933, str. 669—688.) S. Vallaro, De naturali desiderio videndi essentiam Dei et de eius valore ad demonstrandam possibilitatem eiusdem visionis Dei quidditativae. (Angelicum. 11, 1934, str. 133—170.) Isti, De natura capacitatis intellectus creati ad videndam divinam essentiam. (Angelicum. 12, 1935, str. 192 do 216.) P. Descoqs, Le mystère de notre élévation surnaturelle. Paris 1938.

[44] D. Mercier, Théodicée, str. 54.

[45] J. de Blic, Nota critica de argumento ex finalitate mentis sumpto ad probandam Dei existentiam. (Ephemerides Theologicae Lovanienses. 15, 1938, str. 517—520.)

[46] G. M. Manser, Nochmals: Das Streben nach Glückseligkeit als Beweis für das Dasein Gottes. (Divus Thomas, Freiburg. 2, 1924, str. 331—339.)

Dasein Gottes. (Isti časopis. 1, 1923, str. 44—50 i 146—164.)

[47] G. M. Manser, Das Streben nach Glückseligkeit als Beweis für das

[48] J. Gredt, Der Gottesbeweis aus der Glückseligkeit. (Divus Thomas, Freiburg. 2, 1924, str. 92—100; na str. 100—104 odgovor od G. M. Mansera.) Isti, Der Gottesbeweis aus der Glückseligkeit. Nachtrag. (Isti časopis 2, 1924, str. 329—331.)

skoj sumi[49]. Descoqs drži, da je eudajmonološki dokaz doduše vrlo vjerojatan, ali da nije siguran. Kao razlog navodi činjenicu, da se ne rješavaju apodiktički znatne potežkoće oko različnih principa, na kojima se temelji taj dokaz[50].

Iz ovo nekoliko primjetbi vidi se dovoljno, koliko se diskutira o vriednosti eudajmonološkog dokaza. Mi branimo taj dokaz uglavnom onako, kako ga je prikazao Gredt[51].

Dokaz

U čovjeku je naravno teženje za blaženstvom ili za posjedovanjem neograničenog dobra.

No to bi teženje bilo nemoguće, kad ne bi postojalo neograničeno dobro.

Dakle postoji neograničeno dobro.

1. Gornju premisu dokazujemo ovako:

Riedki su ljudi, kojima se u ovom životu izpunjavaju sve želje i koji ostvaruju sve svoje ideale. Izvanjsko bogatstvo često ništa ne znači i ništa ne koristi. Čast i slava varljive su i izprazne, jer prolaze. Bolest, nesreća i različne duševne patnje vode i priprostog čovjeka lako do uvjerenja, da se smisao njegove duhovno-osobne egzistencije ne može sastojati u radostima i dobrima ovog zemaljskog života. To naročito vriedi, kad se vidi, kako su zemaljska dobra često vrlo nejednako i „nepravedno" podieljena među ljudima i narodima. Istina, čovjek može također biti tako zasliepljen, da uobće ne vidi problematičnost svoje zemaljske sreće, naročito dok uživa u uspjesima vlastitog stvaranja. Ali to ne mienja ništa na stvari: čovjek kao duhovno-osobna narav, kao biće, koje na temelju razumne spoznaje svojom voljom teži za dobrim kao takvim, ima to naročito svojstvo, da svoje podpuno „zadovoljstvo" može naći jedino u neograničenom dobru.

Volja je po svojoj naravi ili po svom prirodnom teženju upravljena na dobro uobće: sve što hoćemo ili želimo, hoćemo i želimo kao ne-

---

[49] O. Böhm, Der Gottesbeweis aus dem Glückseligkeitsstreben beim hl. Thomas. (Divus Thomas, Freiburg. 4, 1926, str. 319—326.)

[50] P. Descoqs, Praelectiones theologiae naturalis. II, str. 154.

[51] J. Gredt, Der Gottesbeweis aus dem Glückseligkeitsstreben. (U knjizi: Probleme der Gotteserkenntnis. Münster i. W. 1928, str. 116—131.) Poredi još: O. Zimmermann, Das Gottesbedürfnis. Als Gottesbeweis dargelegt 2 und 3. Freiburg i. Br. 1919. P. M. Hallfell, Die Gottsehnsucht der Seele. (Divus Thomas, Freiburg. 1, 1923, str. 296—320.) Za eudajmonološki kao i za deontološki dokaz: A. D. Sertillanges, Les sources de la croyance en Dieu. Paris 1928.

što „dobro", to jest pod abstraktivnim vidom „dobrog". Ali volja nije samo upravljena na abstraktivni vid „dobrog". Ona je po svojoj naravi ili po svom prirodnom teženju također upravljena na neograničeno dobro, i to na neograničeno dobro kao onaj predmet, koji je jedini u stanju, da „izpuni" volju kao stvarno prirodno teženje. — Radi se dakle o dvostrukom prirodnom teženju, koje nije ukinuto ili stavljeno izvan snage ni onda, kad čovjeg „grieši", to jest kad hoće ono, što je stvarno zlo.

Nije potežkoća u tom, da se shvati prirodno teženje volje za onim, što je kao dobro neograničeno, jer volja kao moć ili sposobnost teženja pod vidom „dobrog uobće" ima svoje specifično određenje od „neograničenog" dobra kao svog predmeta. Dobro uobće ili abstrakti pojam dobrog znači samo dobro i ništa drugo, dakle dobro bez ograničenja, neograničeno dobro. Potežkoća je više u tom, da se dokaže, da stvarno mora postojati neograničeno dobro kao predmet prave i podpune ljudske sreće, kao predmet blaženstva. To se dokazuje u donjoj premisi.

2. Donja premisa tvrdi, da ne bi bilo moguće konkretno teženje volje za blaženstvom, kad ne bi konkretno postojalo neograničeno dobro. Kako ćemo to dokazati? To ćemo dokazati mislima, koje su nam već donekle poznate iz ontološkog argumenta.

Postoji volja, koja je specificirana kao ova naročita sposobnost teženja: njen predmet je „dobro uobće". Ta je stvarna specificiranost volje samo utoliko moguća, ukoliko je moguće ono, što kao predmet specificira. Ne kažemo, da je taj predmet egzistentan, ali tvrdimo, da on mora biti moguć. Inače ne bi moglo biti nikakvog specificiranja. Kad bi naime taj predmet bio nemoguć ili u sebi proturiečan, bila bi i sama volja kao odgovarajuća sposobnost teženja nemoguća i proturiečna, a utoliko ne bi uobće mogla egzistirati, što je protiv izkustva. Prema tome imamo zasad pravo tvrditi sliedeće: neograničeno je dobro moguće, jer konkretno postoji volja kao sposobnost teženja specificirana po „dobru uobće".

Iz toga sad izvodimo daljnji zaključak, da je neograničeno dobro i egzistentno, i to egzistentno zato, jer je moguće. Pojam „neograničeno dobro" znači „najsavršenije biće". „Najsavršenije biće" egzistentno je zato, jer je moguće. Egzistencija je naime kao savršenost uključena u pojmu „najsavršenijeg bića".

Mogućnost tog bića nije tek abstraktivno zamišljena. Ona je objektivno fundirana u stvarnom voljnom teženju.

Kako smo vidjeli, ne kažemo odmah, da neograničeno dobro kao predmet, koji specificira volju, mora egzistirati, nego tvrdimo samo,

da ono mora biti moguće. Kad bi se ovdje radilo o tvornom, materialnom ili formalnom uzroku, morali bismo odmah tražiti i realnu egzistenciju. Međutim, kad je u pitanju „causa exemplaris" ili „causa finalis" ili „objectum specificans", nije potrebna njegova konkretna egzistencija, nego je dovoljna njegova „existentia in intentione" — dovoljan je njegov s m i s a o. Bez te idealne egzistencije ili bez tog smisla ne bi se uobće moglo govoriti o nekoj uzročnosti ili bilo kakvoj ovisnosti. Po sebi bi na pr. bilo moguće, da konkretno postoji oko, koje ima bit ili prirodu „moći vidjeti", a da uobće nikad ne bi bilo svietla. U tom slučaju oko ne bi konkretno vidjelo, ali bi zato imalo sposobnost, da vidi. Oko kao sposobnost vidjenja ili gledanja bilo bi specificirano po svietlu kao predmetu, na koje bi ono bilo upravljeno. Da oko konkretno vidi, potrebno je konkretno svietlo. Da oko u sebi ima udešenost za vidjenje ili da oko „može" vidjeti, za to nije potrebno konkretno egzistentno svietlo, ali je ipak potrebno, da je svietlo nešto, što je u sebi moguće, to jest da je svietlo barem neki neproturiečni sadržaj ili neki pozitivni smisao, jer inače ne bi ni oko bilo m o g u ć e.

U čemu se sastoje glavne potežkoće oko eudajmonoložkog dokaza?

1. Krivo je i promašeno svako prigovaranje, koje predpostavlja, da se u ovom dokazu radi o nekom neodređenom osjećaju nemira, kako ga shvaćaju sustavi pragmatizma i modernizma, prema kojima bi Bog egzistirao samo utoliko, ukoliko bi on bio „potreba" ljudskog srdca. Takav bi Bog bio samo obična konstrukcija našeg uma, projekcija naših želja. — Eudajmonološki dokaz polazi od m e t a f i z i k e v o l j e.

2. Naše se dokazivanje temelji na metafizičkim načelima dovoljnog razloga i uzročnosti. Prirodno se teženje volje uzima kao bitak r e l a t i v n e naravi, jer je njegova bit svršna upravljenost. Kao konkretna činjenica mora to teženje imati svoj dovoljni razlog. A bilo bi pravo proturiečje, kad ne bi egzistiralo ono dobro, za kojim teži ljudska narav prirođenom nuždnošću. Zašto proturiečje? Zato, jer relativni bitak kao konkretna stvarnost ima dovoljni razlog samo u tom, što stvarno postoji onaj termin, na koji je upravljen relativni bitak. Biti upravljen na „ništa" u stvari znači ne biti upravljen ni na što, pa se uobće ne može više govoriti o r e l a t i v n o m bitku.

3. Nekima se čini, da ovaj dokaz previše dokazuje — a tko previše dokazuje, ništa ne dokazuje. Zašto se kaže, da ovaj dokaz p r e v i š e dokazuje? Zato previše, jer bi prema dokazu navodno moralo slieditи, da je blaženstvo strogi zahtjev ljudske naravi, a iz toga bi dalje sliedilo, da svi ljudi moraju nepogrješivo postići blaženstvo. Sve se to u najmanju ruku protivi objavi.

Ne stoji, da bi čovjek morao nepogrješivo postići blaženstvo. Smisao svršnog teženja ljudske volje dovoljno je opravdan, ako stvarno postoji neograničeno dobro, jer se u tom slučaju može izpuniti zahtjev ljudske naravi. Nije nikakvo proturiečje u tom, da je postignuće blaženstva konkretno vezano na neke naročite uvjete, tako da o njima ovisi, hoće li čovjek stvarno postići blaženstvo ili ne.

Izneseni se prigovor može također odnositi na mišljenje onih bogoslova, koji drže, da blaženstvo naravnog reda ne bi bilo „pravo" ili „savršeno" blaženstvo, nego samo „nekakvo" ili „nepodpuno" blaženstvo. Prema njima bi dakle pravo blaženstvo bilo ono direktno gledanje Boga, o kojem je govor u objavi. Sa stanovišta tog mišljenja moglo bi se prigovarati ovako: Ako naravno teženje ne može biti izprazno, onda iz toga sliedi, da je direktno gledanje Boga strogi zahtjev ljudske naravi, a ne milost ili čisti dar, što je protiv objave; obratno, ako to direktno gledanje Boga nije strogi zahtjev ljudske naravi, onda sliedi, da neko naravno teženje može biti izprazno.

Odgovor na ovaj prigovor već je djelomično sadržan u onom, što smo napried rekli, da ne govorimo o blaženstvu nadnaravnog reda, nego o blaženstvu, što bi ga čovjek tražio u naravnom redu. Vriednost načela, da naravno teženje ne može biti izprazno, nije nikako povređena, ako čovjek eventualno ne dolazi u stanje blaženstva zato, jer ne izpunjava sve potrebne uvjete. Glavno je, da je za njega objektivno moguće doći do blaženstva.

Uostalom, velika većina bogoslova drži, da čovjek naravnom spoznajom ne bi ni mogao znati za samu mogućnost direktnog gledanja Boga u nadnaravnom smislu; prema tome ne bi ni težio za takvim blaženstvom. A po mišljenju onih, koji drže, da bi čovjek razumom svojim mogao spoznati mogućnost nadnaravnog gledanja Boga, spoznao bi čovjek ujedno, da takvo gledanje bitno prelazi granice njegove naravi i njegovih naravnih sposobnosti; prema tome ne bi se moglo govoriti o naravnom teženju za takvim blaženstvom, nego u najboljem slučaju samo o želji sliedeće hipotetične strukture: Htio bih to blaženstvo, kad bih ga mogao postići. Koliko može vriediti taj prigovor s teologijskog stanovišta, vidi se najbolje iz toga, što će blaženi i u nadnaravnom redu imati različan stupanj ili različnu mjeru blaženstva. No zato ipak ne će biti zavisti među blaženima: svaki će imati onu mjeru, koja odgovara njegovim zaslugama odnosno njegovoj „sposobnosti" ili „dispoziciji", a to će ga podpuno usrećiti.

4. Neki filozofi prikazuju eudajmonološki dokaz više u tom smislu, da traže dovoljan razlog „nenuždnog čudorednog reda", koji nesumnjivo postoji među ljudima. Međutim, takvo se dokazivanje može pod

različnim vidom svesti na tri zadnja „puta" sv. Tome: na treći „put", ukoliko se radi o nenuždnosti, na četvrti „put", ukoliko se radi o čudorednosti kao savršenosti, na peti „put", ukoliko se radi o svršnom redu.

9. O ostalim mogućnostima aposteriornog dokazivanja obstojnosti Božje

Kako smo vidjeli, nazivi pojedinih aposteriornih dokaza odnose se uviek na izhodištnu činjenicu. Radi podpunosti prikaza treba još ukratko upozoriti na nekoliko dokaza, o kojima se manje govori, bilo da im se ne pripisuje prava apodiktična vriednost, bilo da ih se obično svodi na jedan od već iznesenih dokaza.

a) Entropološki dokaz polazi od zakona entropije kao drugog osnovnog zakona termodinamike, a nastoji dokazati, da će ovaj vidljivi sviet imati svoj svršetak, da će i u pogledu samog anorganskog zbivanja i gibanja u njemu nastupiti kraj, a prema tome da je sviet morao imati i svoj vremenski početak, što znači, da je uzročno ovisan o nekom drugom biću — dakle da postoji stvoritelj.

Pojmovi energija i entropija su donekle korelativni, barem se to može reći za same nazive. Energija (ἐν = u, ἔργον = djelo) je kao neka zaliha sile, kojom tjelesa mogu izazvati neki fizikalni ili kemijski proces odnosno kojom mogu izazvati neku promjenu u pogledu stanja drugih tjelesa. Sa stanovišta fizikalnih nauka utvrđeno je, da je količina energije uviek stalna. Ona prelazi od jednog tiela na drugo, tako da se mienja njen nosilac. Može se mienjati oblik energije. No uviek vriedi zakon o stalnosti energije: koliko energije ovdje nestaje, toliko tamo nastaje.

Entropija (ἐν = u, τροπή = pretvorba, promjena) označuje onaj dio energije, koji uslied procesa u svietu postaje neupotrebljiv. Zapaženo je naime sa stanovišta fizikalnih nauka, da se doduše ne mienja sama količina energije, ali da stanoviti dio energije postaje neupotrebljiv, kad ona mienja svoj oblik, kao kad iz mehaničkog gibanja prelazi u toplinu ili elektricitet ili u bilo koji kemijski proces. Energija pokazuje težnju, da prelazi u toplinu. Čini se, da je ovo najprirodniji prielaz. Prielaz energije iz jedne vrste u drugu uviek je skopčan s gubitkom „žive radne snage". Toplina raste. Unutar kozmičke topline opet postoji prirodna sklonost i težnja, da se izravnaju razlike ili izglade opreke. Zato temperatura sa viših stupnjeva pada na niže stupnjeve, na neku „srednju" visinu. Uslied toga smanjuje se gibanje

u svietu, ukoliko se ono temelji na principu napetosti sila. I tako bi jednom morala nastupiti „smrt svieta“: izumrlo bi svako gibanje.

U tom je već sadržano ono, što je Clausius formulirao kao zakon entropije, kad kaže, da entropija u svietu neprestano raste ili da entropija teži za maksimumom. Sam prirodni proces u svietu vodio bi do stanja, u kojem bismo imali „devalviranu“ energiju. Makar taj razvitak trajao još miliardu godina, ipak je sigurno, da će jednom biti „konac svieta“. A jer će sviet imati svoj svršetak, zato je morao imati i svoj vremenski početak. Kad bi naime energija postojala oduviek, već bi odavno morala biti ostvarena „devalvacija“ energije, to jest već je odavno morala nastupiti „zimska smrt“ svieta.

Tako prikazuju stvar među mnogima L. Dressel i J. Reinke, ali i jedan i drugi zna za problematičnost entropološkog dokaza. Dressel izričito kaže ovo: ako se mogu dokazati sve premise (to jest da mora uslijediti svršetak svakog zbivanja i u samom anorganskom svietu, da je zato sviet morao imati vremenski početak, jer nije moguće, da je sviet prije postojao u stanju, u kojem ne bi bilo nikakvog zbivanja), onda je opravdan zaključak o obstojnosti stvoritelja; ali oko tih premisa ima prilično poteškoća, o kojima mnogi pisci ne vode dovoljno računa[52]. Reinke veli, da je „smjelo generaliziranje“, ako primjenjujemo zakon entropije na svemir kao cjelinu, ali da ipak nije vjerojatno, da bi vriednost tog zakona prestala važiti negdje unutar granica vremena i prostora[53].

Prvi, koji su u svojim priručnicima izričito zastupali mogućnost dokazivanja obstojnosti Božje na temelju zakona entropije, bili su isusovci J. Hontheim[54] i B. Boedder[55], zatim L. Dressel u navedenoj razpravi od godine 1909. Međutim, kako smo vidjeli, već je i sam Dressel upozorio na manjkavost ili slabost argumentiranja kod mnogih pisaca, a priznao je također, da protiv tog dokaza ima prilično po-

---

[52] L. Dressel, Der Gottesbeweis auf Grund des Entropiesatzes. (Stimmen aus Maria-Laach. 76, 1909, str. 150—160.) Poredi od istog pisca: Energie und Entropie, die Triebfedern der unbelebten Welt. (Isti časopis. 39, 1890, str. 1—20 i 137—158.) R. Schweitzer, Die Energie und Entropie der Naturkräfte mit Hinweis auf den in dem Entropiegesetze liegenden Schöpferbeweis. Köln b. god. [1902].

[53] J. Reinke, Naturwissenschaft, Weltanschauung, Religion. Bausteine für eine natürliche Grundlegung des Gottesglaubens. Freiburg i. Br. 1923, str. 46—48.

[54] J. Hontheim, Institutiones theodicaeae sive theologiae naturalis secundum principia s. Thomae Aquinatis. Friburgi Br. 1893, str. 192—196.

[55] B. Boedder, Theologia naturalis sive philosophia de Deo. Friburgi Br. 1895, str. 66—67.

težkoća. Kad je onda K. Isenkrahe strogo formulirao sve uvjete i predpostavke za valjan dokaz iz entropije, kao da je prestala „era entropološkog dokaza“[56]. Konačno je J. Schnippenkötter u svojoj monografiji o entropološkom dokazu pokazao, da taj dokaz u stvari nije ništa drugo nego sam kozmološki dokaz (iz nenuždnosti), a ukoliko ga se shvaća kao naročiti dokaz, da nije „stringentan“ i da je uobće promašeno htjeti dokazati obstojnost Božju u okviru razumnoznanstvene metode na temelju entropije[57]. Ipak ima filozofa, koji još i danas brane entropološki dokaz, na pr. J. Donat[58]. Pretežna većina ili zabacuje entropološki dokaz ili ga barem ne brani, jer je u njemu problematična njegova prirodoznanstvena predpostavka.

Zakon entropije, koji je prvo utvrđen na području termodinamike, uzima se obično kao zakon, koji se odnosi na sve procese prirodnog zbivanja. Međutim, zakon entropije vriedi samo u predpostavci, da je vidljivi sviet ili sviet našeg izkustva podpuno zatvoren sistem, da prema tome ne mogu iz vana u njega prispjeti nove količine energije i nastati nove napetosti. Osim toga utvrđeno je u novije vrieme, da zakon entropije stvarno ne vriedi unutar stanovitih granica fizikalnog svieta: iztraživanja o takozvanim mikrofenomenima pokazala su, da sigurno ima prirodnih procesa antientropskog značaja. Energetičko shvaćanje tvari, što ga zastupaju novije teorije i hipoteze, opominju na oprez. — Dokaz iz entropije uključuje također predpostavku, da je svemir ograničen, a ta predpostavka empirički nije dokazana. Niti je izvan diskusije pitanje, da li bi ograničeni sviet mogao sadržavati neograničeno mnogo energije. S tim u vezi moglo bi se dalje pitati, da li bi se ta neograničena količina energije morala iztrošiti u trajanju ograničenog vremena, i t. d. A konačno bismo ipak morali da se vratimo na argumentaciju iz nenuždnosti, iz promjena i uzročnosti, da bismo imali pravo braniti obstojnost Boga, a ne tek bilo kakvog višeg uzroka[59].

---

[56] K. Isenkrahe, Energie, Entropie, Weltanfang, Weltende. Trier 1910.

[57] J. Schnippenkötter, Der entropologische Gottesbeweis. Die physikalische Entwicklung des Entropieprinzips, seine philosophische und apologetische Bedeutung. Bonn 1920, str. 79 i 93. Obširan popis literature sa 320 spisa: str. 97—100.

[58] J. Donat, Theodicea[7]. Oeniponte (Innsbruck) 1936, str. 40—42.

[59] J. Schnippenkötter, Der entropologische Gottesbeweis, str. 18. F. Sawicki, Die Gottesbeweise. Paderborn 1926, str. 129—136. J. Mausbach, Dasein und Wesen Gottes. I, str. 205—211. P. Descoqs, Praelectiones theologiae naturalis. I, str. 652—657. Poredi B. Bavink, Ergebnisse und Probleme der Naturwissenschaft[3], str. 196—207.

Prema tome ne branimo entropološki dokaz. Njegova je prirodoznanstvena predpostavka u najmanju ruku problematična[60].

b) Taumatološki dokaz (θαῦμα, miraculum) je pokušaj dokazivanja Božje obstojnosti iz čudesa ili uobće iz nadnaravnih djela, što ih u poviesti spoznajemo kao činjenice. Neki govore i o kristološkom dokazu, ukoliko bi se premisa ili izhodištna činjenica uzela iz Kristovog života i iz njegovih djela.

Nadovezujući na misli Franzelina dao je u novije vrieme M. Gierens osnovu, po kojoj bi se dao izgraditi ovaj dokaz. Evo te osnove:

Gornja premisa: Sv. Pismo sadrži iz najrazličnijih stoljeća mnogobrojna vjerodostojna svjedočanstva o izrekama i djelima, koji na nadnaravan način svjedoče o obstojnosti Božjoj.

Donja premisa: Iz ovih svjedočanstava, naročito iz svih skupa, može razum sa sigurnošću dokazati obstojnost Božju.

Zaključak: Dakle postoji Bog.

Treba dokazati donju premisu, a dokazuje se ovako:

1. Zaključujući od učinka na uzrok možemo iz nadnaravnih djela dokazati obstojnost Božju. Kao učinak ne uzimaju se ta djela pojedinačno, nego sva zajedno. Ona se u sv. Pismu pripisuju istom izvoru, a daju nam pravo, da tražimo neko najviše, razumno i slobodno biće, dakle neko osobno biće, koje drži u svojim rukama sudbinu čovjeka i koje ima moć nad svim stvarima.

2. Iz izreka samog najvišeg bića i principa nadnaravnih djela, u kojima se ono posvjedočilo kao osobni Bog, može se dokazati obstojnost Božja, jer se iz čudorednosti tog bića može zaključiti, da su njegove izreke istinite; a čudorednost tog bića može se dokazati iz toga, što je ono stalno činilo „dobro“ [61].

Ovamo spada i pitanje, da li se može dokazati obstojnost Božja iz života svetaca[62]. Isto tako još određenije pitanje, da li je

---

[60] Na hrvatskom jeziku napisao je knjižicu o tom predmetu B. Brixy, Princip entropije i opstanak Božji. Mostar 1919. Dokazujući vremensku konačnost svieta Brixy tvrdi na pr. sliedeće: „Ovaj vidljivi svijet jest konačan zatvoren sustav, pa zato smijemo na njega ... primijeniti principe energije i entropjie“ (str. 100). Međutim, kako smo vidjeli, tvrdnja o svietu kao konačnom zatvorenom sustavu nije apodiktički sigurna. — Poredi također S. L. Skibniewski, Theologie der Mechanik. Paderborn 1928, str. 118—187.

[61] M. Gierens, Gottesbeweise aus den übernatürlichen Werken Gottes und ihre Bedeutung und Eigenart im Ganzen unserer Gotteserkenntnis. (Scholastik. 5, 1930, str. 79—101.)

[62] G. Rabeau, Peut-on prouver l'existence de Dieu par la vis des Saints? (Suppléments à la „Vie Spirituelle“, Juvisy. 43, 1935, str. 65—90.)

mistično doživljavanje kao činjenica dovoljan temelj za razumsko dokazivanje egzistencije osobnog Boga. U načelu je pitanje uviek isto: da li su te činjenice takve prirode, da njihov zadnji razlog može biti samo obstojnost osobnog Boga?

Načelno se može reći, da se iz tih činjenica može zaključiti, da postoji osobni Bog. Ali to je moguće samo utoliko, ukoliko se primjenjuju one misli, s kojima smo se upoznali u napried izloženim dokazima. Možda je ovdje teže vidjeti strogu logičku nuždnost. Ali ti dokazi mogu čovjeku, koji iskreno traži Boga, više značiti, nego čisto abstraktivne misli o nepromjenljivom pokretniku i neprouzročenom uzroku i t. d., sve misli, koje predpostavljaju uvježbanost u metafizički način mišljenja.

Drugo vriedi o dokazu Božje obstojnosti iz izkustva kršćanskih mistika, kako ga na pr. shvaća H. Bergson[63]. Tu se ne radi jednostavno o tom, da se za izkustvo kršćanskih mistika traži adekvatno tumačenje, nego se čitavo pitanje promatra sa sasvim drugog stanovišta i prema sasvim drugim spoznajnoteoretskim predpostavkama. Kad Bergson misli, da se to privilegirano izkustvo ne može drugčije tumačiti, nego istovjetnošću mističke intuicije, a da ta istovjetnost znači podudaranje pojedinih mistika kao subjekata s predmetom njihovog doživljavanja, i to podudaranje upravo s onim, što je u tom predmetu jedinstveno i dosljedno neizrecivo, — onda je i to dakako traženje nekog dovoljnog razloga za konkretne činjenice. Samo ne smijemo zaboraviti, da Bergson stoji na sasvim drugom spoznajnoteoretskom stanovištu nego mi: na stanovištu naročitog intuitivnog spoznanja, a to je u načelu negacija abstraktivno-diskurzivnog načina mišljenja[64].

c) Ideološki ili noetički dokaz igrao je veliku ulogu u poviesti filozofije. To je dokaz iz istine i njenih svojstava, dokaz, što ga je na više mjesta iznio sv. Augustin, najobširnije u drugoj knjizi spisa „De libero arbitrio“ i u spisu „De vera religione“ (cc. 29—31).

Sv. Augustin znao je doduše i za druge dokaze. Tako za dokaz iz ograničenosti i prolaznosti svieta (Conf. X, 6; slično Conf. XI, 4), iz stupnjeva savršenosti (De trinitate VIII, c. 3, n. 4 i 5), iz reda i

---

[63] H. Bergson, Les deux sources de la morale et de la religion[16]. Paris 1934.

[64] Vidi o tom moje nastupno predavanje: Problem intuicije u modernoj filozofiji i psihologiji religije. Zagreb 1937. Ili: Bogoslovska smotra. 25, 1937, str. 75—87.

svršnosti svieta (Sermo 141, n. 2; poredi Enarrationes in ps. 41, n. 7), iz težnje čovjeka za blaženstvom (naročito Conf. VI, 16 i X, 22), a na više mjesta govori i o onome, što je u stvari predpostavka deontološkog dokaza[65]. Gaebel tvrdi, da kod sv. Augustina nalazimo kozmološki dokaz, ne doduše u strogo metodičkom obliku, ali ipak po onim mislima, kojima je poslije sv. Toma dao strogo metodički okvir[66]. Izvrstni poznavalac Augustinove nauke o Bogu, M. Schmaus, naprotiv tvrdi, da sv. Augustin ne zna za s a m o s t a l n i kozmološki dokaz. Kad god sv. Augustin govori o ljepoti, nedostatnosti ili promjenljivosti svieta, njegove su misli ili direktno ugrađene u njegov ideološki dokaz ili su ipak samo onda razumljive, kad ih shvaćamo kao dielove tog dokaza[67]. Možda Gaebel i Schmaus misle isto.

U čemu se sastoji ideološki ili noetički dokaz sv. Augustina? U sliedećem:

Refleksijom nalazimo, da se naš razum ravna po nekim najvišim istinama neprolaznog i nuždnog značaja, po istinama, koje izriču neku obću vriednost, koje su po svom smislu ili sadržaju nepromjenljive i vječne. Te istine imaju nadizkustvenu i nadindividualnu prirodu. Kako ćemo ih tumačiti? Nije dosta pozivati se na predmete osjetilnog izkustva, kao da smo ih stekli iz izkustva, jer su ti predmeti nestalni i prolazni. Niti se možemo pozivati na ljudski duh, jer i ovaj je promjenljiv, a osim toga nalazimo, da je naš razum „podvrgnut" tim istinama ili

---

[65] M. G r a b m a n n, Die Grundgedanken des heiligen Augustinus über Seele und Gott. In ihrer Gegenwartsbedeutung in zweiter neubearbeiteter Auflage dargestellt. Köln 1929, str. 98. — Naročito u pogledu dokaza iz težnje čovjeka za blaženstvom poredi: H. W e i n a n d, Die Gottesidee der Grundzug der Weltanschauung des hl. Augustinus. Paderborn 1910. — Za dokaz iz prolaznosti svieta: W. G a e b e l, Augustins Beweis für das Dasein Gottes auf Grund der Veränderlichkeit der Welt. Inaugural-Dissertation (Breslau). Breslau 1924. — Za dokaz iz stupnjeva savršenosti: Ch. B o y e r, La preuve de Dieu augustinienne. (Archives de philosophie. 7, 1930, str. 357—393.)

[66] W. G a e b e l, Augustins Beweis für das Dasein Gottes auf Grund der Veränderlichkeit der Welt, str. 68.

[67] M. S c h m a u s, Katholische Dogmatik. I². München 1940, str. 93. Prije je i sam Schmaus formulirao svoje mišljenje slično kao Gaebel: „Diese Gedankengänge bilden keinen formell durchgeführten Kausalbeweis für das Dasein Gottes. Aber sie enthalten die Elemente für einen solchen und es liegt ihnen das Kausalgesetz zugrunde." M. S c h m a u s, Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus. Münster, Westf. 1927, str. 79. Na istom stanovištu stoji É. G i l s o n, Introduction à l'étude de saint Augustin. Paris 1929, str. 24 i 26. Vidi obširnu bibliografiju do 1927.: str. 309—331. Isto tako J. H e s s e n, Augustins Metaphysik der Erkenntnis. Berlin und Bonn 1931, str. 199. B. K ä l i n, Die Erkenntnislehre des hl. Augustin. Sarnen 1920, str. 72.

idejama: razum ih ne stvara, nego ih nalazi kao nešto gotovo, kao nešto, po čemu se i on sam ravna. Dakle su istine nešto n a d ljudskim duhom, i to nešto neprolazno, nepromjenljivo, vječno i nuždno, dakle nešto, što ima Božja svojstva. Istine su u odnosu prema čovjeku ili njegovom duhu transcendentne. U njima, zapravo u njihovim svojstvima odkrio je čovjek samog Boga. One se očituju kao nešto božansko, barem tako, da tek po Bogu imaju pravi smisao.

U ovom je dokazu n e j a s a n zadnji korak: zaključak od nepromjenljivih istina na stvarno egzistentnog Boga. Zato su nastala različna tumačenja Augustinovog dokaza. U zadnje se vrieme mnogo razpravlja o pitanju razumne spoznaje Boga, a to je razpravljanje velikim dielom uvjetovano različnim shvaćanjem Augustinovog ideložkog dokaza[68].

O n t o l o g i s t i se obično pozivaju na sv. Augustina, jer misle, da je on identificirao istinu kao normu i sadržaj našeg mišljenja s realno egzistentnom božanskom istinom. Prema tome bi sv. Augustin naučavao, da time, što imamo izkustvo vječnih i nepromjenljivih istina, već na ovom svietu gledamo Boga. Međutim, to je krivo, jer je gledanje Boga po izričitoj nauci sv. Augustina nešto, što će se tek ostvariti poslije smrti[69]. — J. H e s s e n misli, da sv. Augustin brani neko neposredno intuitivno gledanje Boga, ali da zato ipak nije ontologist[70]. To bi trebalo razumjeti u duhu „teorije iluminacije ili iradiacije", po kojoj Bog svojim svietlom razsvjetljuje razum[71]. Tom se tumačenju

---

[68] Zanimljiva je u tom pogledu akademska polemika između Geysera i Rosenmöllera, koja je počela povodom jednog članka od Ruckera. — P. R u c k e r, Theistische Erkenntnistheorie? (Wissenschaft und Weisheit. 4, 1937, str. 233 do 262.) B. R o s e n m ö l l e r, Theistische Erkenntnistheorie. (Isti časopis. 5, 1938, str. 30—39.) Isti, Zur Gotteserkenntnis. (Isti časopis. 6, 1939, str. 159—178.) Isti, Der Grund der Seele und die natürliche Gotteserkenntnis. (Isti časopis. 7, 1940, str. 130—136.) J. G e y s e r, Zur Frage der theistischen Metaphysik und ihrer Erkenntnistheorie. (Isti časopis. 6, 1939, str. 26—40 i 121—150.) Isti, Klärungen zur Frage der natürlichen Gotteserkenntnis. (Isti časopis. 7, 1940, str. 1—14 i 57—66). Protiv Rosenmöllera također: J. E n d r e s, Vom Endlichen zum Unendlichen. (Philosophisches Jahrbuch. 53, 1940, str. 401—410.)

[69] M. G r a b m a n n, Die Grundgedanken des heiligen Augustinus über Seele und Gott, str. 83.

[70] J. H e s s e n, Augustins Metaphysik der Erkenntnis. Berlin und Bonn 1931, str. 211 i 259.

[71] J. H e s s e n, Augustins Metaphysik der Erkenntnis, str. 97.

protive J. Geyser[72], F. Cayré[73] i mnogi drugi. J. Mausbach tvrdi čak, da sv. Augustin na najvažnijim mjestima, koja se često tumače ontologistički, uobće ni ne govori o obstojnosti Boga, nego o bîti Božjoj ili o tom, da dođe do skladnog i što podpunijeg pojma o Bogu. No „pojmovi" i „mogućnosti" mogu se i po tomističkoj teoriji spoznaje intuitivno gledati; oni se ne moraju uviek diskurzivno dokazati[74]. Kako je već prije naučavao Mausbach[75], tako misli i Grabmann, da se Augustinovi izrazi i tekstovi moraju tumačiti kauzalno, štoviše, da se i sam ideološki dokaz nekako temelji na uzročnosti, jer traži i nalazi razlog, koji tumači istinu po njenom značaju vječnosti, nuždnosti i nepromjenljivosti[76].

Sv. Bonaventura je u svom spisu „Itinerarium mentis ad Deum" dalje razvio dokaz iz vječnosti i nuždnosti istine[77]. Treba priznati, da se misli sv. Augustina i sv. Bonaventure kreću u pravcu realističkog platonizma. Spoznaja se tumači teorijom iluminacije, a ne teorijom abstrakcije. Istine ili ideje bile bi stvarnosti, koje kao zrake dolaze iz transcendentnog svieta i prodiru u dušu. One su utoliko konkretni odraz onog transcendentnog svieta. U svakoj je spoznaji neposredni utjecaj božanskog svieta. Zar ne sliedi onda ipak ontologizam? Ne ontologizam, nego nerješiva tajna, ali koja zato nije veća tajna od tomističkog „intellectus agens"-a[78].

---

[72] J. Geyser, Augustin und die phänomenologische Religionsphilosophie der Gegenwart. Mit besonderer Berücksichtigung Max Schelers. Münster i. W. 1923, str. 67.

[73] F. Cayré, La contuition et la vision médiate de Dieu d'après saint Augustin. Présupposés philosophiques. (Ephemerides Theologicae Lovanienses. 6, 1929, str. 23—39.) Exposé théologique (str. 205—229).

[74] Theologische Revue. 23, 1924, stup. 133.

[75] J. Mausbach, Die Ethik des heiligen Augustinus. Erster Band: Die sittliche Ordnung und ihre Grundlagen. Freiburg i. Br. 1909, str. 128—145.

[76] M. Grabmann, Die Grundgedanken des heiligen Augustinus über Seele und Gott, str. 84—88. — Poredi Ch. Boyer, L'idée de vérité dans la philosophie de saint Augustin. Paris 1920, str. 47—71.

[77] É. Gilson, La philosophie de saint Bonaventure. Paris 1924, str. 119 do 140. B. Rosenmöller, Religiöse Erkenntnis nach Bonaventura. Münster i. W. 1925, str. 21—22. F. Schwendinger, Die Erkenntnis in den ewigen Ideen nach der Lehre des hl. Bonaventura. (Franziskanische Studien. 15, 1928, str. 69—95 i 193—244; o dokazivanju obstojnosti Božje: 16, 1929, str. 29—64.)

[78] „Es liegt offenbar über der Lehre von der Berührung der göttlichen Ideenwelt ein unlösbares Geheimnis. Einerseits ist die Ideenwelt Gegenstand unserer Erkenntnis. Andererseits schauen wir Gottes Wesenheit hier auf Erden nicht. Und doch ist die ars aeterna identisch mit der Wesenheit Gottes. Die schwierigen philosophischen und theologischen Fragen, die sich ergeben, haben Augustin und Bonaventura nicht restlos gelöst. Aber sie dürfen sich darauf berufen, dass all

O spoznaji vječnih istina ili o neposrednom dodiru s njima možemo samo toliko reći, da je to dodir s idejama kao predmetima mišljenja, i to ne dodir putem refleksije, nego neposredno. Ali mi nismo neposredno sviestni, da posjedujemo ideje kao takav predmet. Je li ta nauka kod sv. Bonaventure možda ipak ontologistička? — pitanje, koje se sve iznova na svakom koraku nameće. Nije. Za ontologizam su dvie tvrdnje bitne: prvo, da imamo neposrednu intuiciju Boga, a drugo, da svaka druga spoznaja razuma dolazi iz te intuicije. Prvu tvrdnju branio je sv. Bonaventura, ukoliko je tražio opravdanje sigurne spoznaje, ali je tu tvrdnju i modificirao. Drugu tvrdnju nije nikad zastupao. Što se tiče dokaza za obstojnost Božju, sv. Bonaventura je osim ontološkog dokaza branio mogućnost dokazivanja pomoću refleksije o razlogu spoznajne sigurnosti, i to bez primjenjivanja principa uzročnosti[79].

Klasični dokaz iz „istina" ili „ideja" ili „mogućnosti" (possibilia) mogao bi dakle imati značaj aposteriornog dokaza u smislu neposredne spoznaje.

Oduševljen za misli sv. Augustina i sv. Bonaventure nastoji B. Rosenmöller na svoj način dokazati obstojnost Božju: „put" se sastoji u običnom ekspliciranju onoga, „što" ili „kojega" implicite već priznajemo, a metodički se to čini na taj način, da se služimo „putevima uzročnosti"[80].

Hoćemo li dakle braniti ideološki dokaz? Čini se, da prema načelima aristotelsko-tomističke nauke o spoznaji taj dokaz ne može biti stringentan. Ako se ne predpostavlja obstojnost Božja — a kako

---

unsere Beziehungen zum geheimnisvollen Gott geheimnisvoll verhüllt sind. Auch der concursus generalis ist ein Geheimnis. Und ist nicht auch das Erkennen ein Geheimnis, das trotz allen Nachsinnens immer nur geheimnisvoller wird?" B. Rosenmöller, Religiöse Erkenntnis nach Bonaventura, str. 26. — Vidi: J. Hessen, Augustins Metaphysik der Erkenntnis, str. 112. R. Jolivet, La doctrine augustinienne de l'illumination. (U knjizi: Mélanges Augustiniens. Publiés à l'occasion du Quinzième Centenaire de Saint Augustin. Paris 1931, str. 52—166.) E. von Ivánka, Die unmittelbare Gotteserkenntnis als Grundlage des natürlichen Erkennens und als Ziel des übernatürlichen Strebens bei Augustin. (Scholastik. 13, 1938, str. 521—543.) — Kao tomističko tumačenje još uviek je vriedno djelo: T. M. Zigliara, Della luce intellettuale e dell'ontologismo secondo la dottrina de' santi Agostino, Bonaventura e Tommaso di Aquino. 2 svezka. Roma 1874. Poredi još M. Browne, Circa intellectum et eius illuminationem apud S. Albertum Magnum. (Angelicum. 9, 1932, str. 187—202.)

[79] F. Schwendinger, Die Erkenntnis in den ewigen Ideen nach der Lehre des hl. Bonaventura. (Franziskanische Studien. 16, 1929, str. 40 i 63.)

[80] B. Rosenmöller, Religionsphilosophie. Münster, Westf. 1932, str. 129.

bismo smjeli predpostaviti ono, što želimo dokazati? — onda se istine ili ideje načelno mogu uzeti i promatrati u dvostrukom smislu: ili izključivo kao istine i ideje, to jest po njihovoj analitičko-idealnoj vriednosti, ili kao neki naročiti sloj ili stupanj stvarnosti, do kojeg razum dolazi putem abstrakcije. U prvom slučaju imamo poznatu pogrješku ontološkog dokaza, a u drugom se slučaju čitavo dokazivanje svodi na četvrti „put" sv. Tome[81].

Taj se odgovor u načelu odnosi na sve ostale pokušaje dokazivanja obstojnosti Božje iz „idealnih" veličina ili čisto logičkih vrjednota[82].

d) Metalogički dokaz je onaj naročiti način dokazivanja obstojnosti Božje, po kojem bismo došli do prave sigurnosti bez logičkog ili silogističkog zaključivanja. U poviesti filozofije je taj dokaz poznat osobito u filozofskom sustavu A. Günthera (1783.—1863.), koji razlikuje logično ili pojmovno mišljenje od takozvanog metalogičnog mišljenja. Prvo bi se mišljenje odnosilo na pojavni sviet te bi imalo vriednost samo unutar pojavnog događanja; ono bi vodilo od konkretnog do abstraktnog, od individualnih stvari do općih pojmova. Drugo, to jest metalogično mišljenje vodilo bi od pojava do samog bitka, od ograničenih stvari do neograničenog bića: „negacijom" samog sebe i imanentnom „kontradikcijom", to jest „kontrapozicijom", shva-

---

[81] Zato Mindorff traži „argumentum ideologicum in manualibus nostris omnino esse delendum". C. Mindorff, De argumento ideologico exsistentiae Dei. (Antonianum. 3, 1928, str. 450.) Za ideološki dokaz zalaže se Ch.-V. Héris, La preuve de l'existence de Dieu par les vérités éternelles. (Revue thomiste. 31, 1926, str. 330—341.)

[82] Tako je na pr. H. Scholz uvjeren, da matematika i logika nemaju zadnje sigurnosti, ako se ne temelje na Bogu. H. Scholz, Der Gottesgedanke in der Mathematik. (Blätter für Deutsche Philosophie. 8, 1934/35, str. 318—338.) — Varisco misli, da tradicionalni dokazi ne vriede, a da je jedina mogućnost dokazivanja obstojnosti Božje ona, koja se temelji na absolutnom važenju ili na absolutnoj vriednosti našeg znanja. B. Varisco, Dall'uomo a Dio. Padua 1939. — Poredi: R. Köhler, Logischer Gottesbeweis. Breslau 1937 (kao drugo izdanje spisa „Ethik als Logik"). O tom obširno: A. Dyroff, Noch einmal zur Frage der Gottesbeweise. (Philosophisches Jahrbuch. 53, 1940, str. 190—197.) — B. Rawitz, Raum, Zeit und Gott. Eine kritisch-erkenntnistheoretische Untersuchung auf der Grundlage der physikalischen Relativitätstheorie². Leipzig 1923. O tom anonimno: Ein Gottesbeweis auf Grund der Relativitätstheorie? (Philosophisches Jahrbuch. 36, 1923, str. 78—80.) — U principu isto treba reći o pokušaju B. Schulera, da kao izhodištnu činjenicu izključivo uzima čisti sadržaj sviesti u smislu one „stvarnosti", koja bi nam bila neposredno svjestita i zato absolutno sigurna. B. Schuler, Der natürlichste Weg unserer Gotteserkenntnis oder Erweis Gottes aus unsern Vorstellungen. (Wissenschaft und Weisheit. 8, 1941, str. 37—53.)

ćamo Boga. Pojmovi „ograničen" i „uvjetovan" dialektičkom nuždnošću vode do pojmova „neograničen" i „neuvjetovan". To nije zaključivanje, nego isti čin, jer se radi o kontradiktornoj opreci: isti čin u produljenju. Ta se spoznaja odnosi na objektivnu stvarnost, ukoliko ona zapravo ne polazi od čistog pojma „ograničen", nego od ograničenog bića, koje stvarno postoji, a koje je kao ostvarena negacija neograničenog bića. Zato je u svakom ograničenom biću sadržana i formalna negacija (ograničeni sviet) i realna pozicija (ostvarenost tog svieta), a spoznaja, do koje se dolazi na temelju razmišljanja o ograničenom svietu, vriedi u svietu obstojnosti — objektivno[83]

Sličan oblik metalogičkog dokaza zastupao je A. Gratry (1805. do 1872.). I on je u opreci prema silogističkom zaključivanju branio dialektički put. Po njemu ima svega tri dokaza za obstojnost Božju: kozmološki, psihologijski i ontološki dokaz, prema tome da li kao izhodište služi priroda izvan nas, priroda u nama ili čisti pojam o Bogu u našoj sviesti. Dialektički se značaj tih dokaza navodno najbolje vidi, kad promatramo logičku strukturu kozmološkog dokaza. Sviet ili ograničene stvari služe nam kao „znakovi". One su zato u isto vrieme kao slike, koje nam nekako odkrivaju „neograničeno", ali i kao veo, koji pred nama sakriva „neograničeno". Sviet kao takav govori vlastiti jezik, a to je jezik simbola[84].

Prema iznesenim mišljenjima radilo bi se dakle opet o aposteriornoj, ali neposrednoj spoznaji obstojnosti Božje.

U čisto pojmovnom svietu postoji doduše onaj nuždni uzajamni odnos između „ograničenog" i „neograničenog", o kojem govori Günther, ali iz toga još ništa ne sliedi u pogledu stvarne obstojnosti. Taj prielaz iz reda čistog mišljenja u red konkretnog egzistiranja moramo opravdati naročitim misaonim procesom, a taj je po našem dubokom uvjerenju „silogističke" naravi.

To isto vriedi i za jezik „znakova" ili „simbola". Nema sumnje, da su vidljive stvari ovoga svieta tragovi (i u tom smislu znakovi

---

[83] O Güntherovoj nauci vidi: J. Kleutgen, Die Philosophie der Vorzeit. II². Innsbruck 1878, str. 699—715 (brojevi 926—933). — E. Winter, Das positive Vernunftskriterium. Eine historisch-kritische Studie zur philosophisch-dogmatischen Spekulation A. Günthers. Warnsdorf 1928. Isti, Die geistige Entwicklung Anton Günthers und seiner Schule. Paderborn 1931.

[84] U vezi s poviestnim oblicima tog dokaza ističe Gratry, „que ce procédé est absolument différent du syllogisme, et qu'il est un des deux procédés essentiels de la raison, celui qui trouve les majeurs, et non celui qui tire les conséquences". A. Gratry, De la connaissance de Dieu. II¹⁰. Paris 1922, str. 79—80. Poredi L. L. Braun, Gratrys Theorie der religiösen Erkenntnis. Inaugural-Dissertation (Strassburg i. E.). Strassburg i. E. 1914, str. 67—68.

ili simboli) neograničenog bića, njihovog stvoritelja. To je upravo logički temelj svih aposteriornih dokaza. Međutim, da razumijemo taj imanentni jezik „znakova" ili „simbola" i da shvatimo njegovu uvjerljivost glede opravdanja prave apodiktičke sigurnosti, moramo ga prevesti na drugi jezik, upravo na jezik silogističkog zaključivanja. A prema svemu, što smo rekli kod izlaganja aposteriornih dokaza, sliedi, da se ne radi o prividnom zaključivanju, nego o pravom prielazu od poznatog k nepoznatom.

Ovim možemo završiti naše aposteriorno dokazivanje obstojnosti Božje. Kako smo vidjeli, sama osnovna struktura pojedinih dokaza je dosta jednostavna. Sve ovisi o tom, da li načelo uzročnosti ima obću objektivnu vriednost, to jest da li je ono uistinu načelo bitka kao takvog, a ne samo načelo pojavnog bitka ili načelo čisto subjektivne nuždnosti. Sve drugo, o čemu još treba voditi računa, sastoji se ili u tom, da se opravda činjeničnost onoga, od čega polazi dokazni postupak, ili u tome, da se pokaže opravdanost primjenjivanja načela uzročnosti.

Osnovna logička struktura pojedinih dokaza je takva, da se može lako uvidjeti, kako priprosto-naivna sigurnost uż potreban trud postepeno prelazi u pravu znanstvenu sigurnost.

Gdje god imamo uzročno mišljenje, tamo je u načelu moguća naravna spoznaja o Bogu. Može biti, da ta spoznaja na nižim stupnjevima dopušta zabludu u pogledu „subjekta", tako da će se suncu, mjesecu ili bilo kojoj drugoj stvari pripisati značaj absolutnosti i nuždnosti. Ali to je ipak dosta sporedno, dok je važno samo to, da čovjek i na nižim stupnjevima svoje spoznaje uviđa, da mora egzistirati neko „najviše", „absolutno" ili „nuždno" biće, od kojeg potječe sviet i koje upravlja svietom — osobni Bog.

Šesto poglavlje

KANTOVA KRITIKA TRADICIONALNIH DOKAZA ZA OBSTOJNOST BOŽJU

Kod zastupnika takozvane moderne filozofije prevladava mišljenje, da tradicionalni dokazi za obstojnost Božju ne vriede. Za opravdanje tog svog mišljenja često ni ne iznose teoretske razloge, nego se jednostavno pozivaju na Kanta. Tako je na pr. poznati američki pragmatist W. James otvoreno izjavio, da ne želi obširno govoriti o pojedinim dokazima, jer da ti dokazi već i zato ne mogu biti čvrst temelj vjere u Boga, što su skoro svi idealistički mislioci počevši od Kanta smatrali, da se mogu rugati metafizičkim dokazima te da ih uobće ni ne trebaju dalje izpitivati[1].

Kantov stav u toj stvari možemo ukratko formulirati ovako: prvo, Kant sumnja u logičku izpravnost tradicionalnih dokaza za obstojnost Božju; drugo, Kant ne vidi njihovu nuždnu sigurnost; treće, Kant misli, da je svojom teorijom spoznaje razorio i same temelje tih dokaza[2].

U novije se vriéme sve više priznaje, da Kantova kritika nije u svakom pogledu izpravna[3].

Mi ćemo u sliedećem vjerno iznieti Kantovu kritiku tradicionalnih dokaza. Pri tom ćemo morati naročito paziti na to, da li je Kant svojom kritikom uistinu pogodio te dokaze. Možda ih nije sasvim izpravno shvatio. Možda se njegovi prigovori odnose na nešto, što u dokazivanju nije bitno, nego samo sporedno. Možda nije izpravan sam temeljni princip, na koji se Kant poziva.

---

[1] W. James, Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit. Materialien und Studien zu einer Psychologie und Pathologie des religiösen Lebens[4]. Deutsche Bearbeitung von G. Wobbermin. Leipzig 1925, str. 349.

[2] F. M. Rintelen, Wege zu Gott. Eine kritische Abhandlung über das Problem des Gotterfassens in der deutschen protestantischen Theologie der Nachkriegszeit. Würzburg 1934, str. 12—13.

[3] Poredi sliedeće spise: J. Petrovici, L'idée de Dieu devant la raison. (Travaux du IXe congrès international de philosophie. VIII. Paris 1937, str. 203 do 211.) E. Pfennigsdorf, Der kritische Gottesbeweis. München 1938.

Ako Kantovom kritikom nije dokazana „nelogičnost" tradicionalnih metafizičkih dokaza, našom će kritikom Kantove kritike biti dokazana površnost svih onih modernih mislilaca, koji se toliko pozivaju na znanstvenu strogost, a koji uobće nisu ni htjeli izpitivati same dokaze, nego su se neopravdano zadovoljili „autoritetom", i to upravo tamo, gdje je taj autoritet zatajio.

P o j m o v i. — Kod Kanta se neprestano upotrebljavaju izrazi „čisti um" i „praktični um". Prema našoj terminologiji „čisti um" znači teoretsko znanje našeg uma ili razuma u smislu sigurne ili apodiktične spoznaje, dok „praktični um" znači volju.

Dok se u skolastičkoj filozofiji izrazi „transcendentan" i „transcendentalan" obično uzimaju u istom značenju, kod Kanta imaju sasvim različno značenje. „Transcendentalno" znači one apriorne obće uvjete, pod kojima stvari mogu biti predmet naše empiričke ili osjetilne spoznaje (vrieme i prostor). „Transcendentno" naprotiv znači ono, što se nalazi izvan uvjeta empiričke ili osjetilne spoznaje.

Da ne bi nastala zbrka, treba napomenuti i to, da „transcendentno" i u skolastičkoj filozofiji može značiti ono biće, koje se nalazi izvan vremena i prostora. Mi smo napried i sami rekli, da je Bog transcendentan, a time smo htjeli naglasiti, da je on različit od svieta ili da se nalazi izvan svieta. Samo treba imati na umu, da „transcendentno" i „transcendentalno" u običnoj terminologiji znače ono svojstvo pojma bitka, koje čini ili pokazuje, da pojam bitka nije rod.

O č e m u s e r a d i ? — Kantova je kritika metafizičkih dokaza za obstojnost Božju direktna i indirektna. Zato ćemo prvo iznieti onu kritiku, koja se direktno odnosi na tradicionalne metafizičke dokaze. Potom ćemo prikazati takozvane antinomije čistog uma, to jest različna proturiečja, u koja navodno upada razum, kad želi izaći iz ovog pojavnog svieta, da bi branio obstojnost nekog transcendentnog bića.

1. Tradicionalni dokazi u svietlu Kantove kritike

Prema Kantovu shvaćanju postoji trostruka načelna mogućnost dokazivanja obstojnosti Božje[4]. Sve ovisi o izvoru ili izhodištu dokazivanja.

Prva je mogućnost ta, da za izhodište uzmemo neku određenu egzistenciju, to jest neku konkretno egzistentnu stvar, koju izkustveno

[4] I. K a n t, Kritik der reinen Vernunft. Nach der ersten und zweiten Original-Ausgabe neu herausgegeben von R. S c h m i d t. Leipzig ²1930, str. 561—596: Transzendentale Elementarlehre, II. Teil, II. Abt., 2. Buch, 3. Hauptst., 3.—6. Abschnitt.

spoznajemo. Nastojeći onda, da što bolje i savršenije shvatimo tu stvar, dolazimo do njene bîti, a primjenjujući načelo uzročnosti dolazimo do nekog najvišeg uzroka, koji bi postojao izvan ovog svieta. To je takozvani fizičko-teologijski dokaz. „Fizički" je taj dokaz utoliko, što se temelji na fizičkim stvarima ili na stvarima ove naše vidljive prirode. A naziv „teologijski" dolazi otud, što je teologija — kako Kant izričito ističe — spoznaja prabića (die Erkenntnis des Urwesens). Iz istog razloga morali bismo i sve ostale dokaze nazvati „teologijskim" dokazima; međutim, Kant toga ne čini.

Druga je mogućnost dokazivanja obstojnosti Božje ta, da polazimo od neodređene egzistencije, to jest od bilo koje egzistencije ili od činjenice, da uobće egzistira nešto. To je takozvani kozmološki dokaz, a taj je naziv opravdan utoliko, što se predmet bilo kojeg mogućeg izkustva zove „sviet": „... weil der Gegenstand aller möglichen Erfahrung Welt heisst, so wird er darum der kosmologische Beweis genannt".

Treća se mogućnost dokazivanja obstojnosti Božje sastoji u tom, da pustimo iz vida svaku egzistenciju i da se pozivamo izključivo na pojmove, to jest da iz samih pojmova kao takvih izvodimo obstojnost nekog najvišeg uzroka. To je takozvani ontološki dokaz — naziv uveden od Kanta.

Drugih puteva ili mogućnosti dokazivanja obstojnosti Božje nema, veli Kant. Njegovo nastojanje ide za tim, da dokaže, da je uzalud svaki pokušaj ljudskog uma, da prelazi granice empiričkog svieta. Svoju kritiku počinje Kant s ontološkim dokazom, a svoj postupak opravdava na ovaj način: svaka naša spoznaja počinje doduše kod osjetilnih ili empiričkih stvari, tako da i čisti um od njih dobiva svoj poticaj za razmišljanje; u samom je dokazivanju ipak mjerodavna „transcendentalna ideja" (čisti pojam), a zadnji korak bilo koje argumentacije nije ništa drugo nego sam ontološki dokaz.

Ontološki dokaz

Kant upozoruje na činjenicu, da čisti um nekako zahtieva pojam absolutno nuždnog bića. No iz toga ne sliedi, tako nastavlja Kant, da to biće mora konkretno postojati. Štoviše, čini se, da je i sam pojam tog bića „protiv nas", to jest proturiečan. On naime znači nešto, što ne bi moglo ne egzistirati. No dok tako nešto tražimo, ne znamo, da li takvim pojmom mislimo „nešto" ili „ništa".

Kaže se obično, da ne možemo bez proturiečja zamisliti nuždno biće kao neegzistentno. To je krivo, veli Kant. Jer ako se radi o sudu

istovjetnosti, to jest o nuždnoj istini, postoji dvostruka mogućnost niekanja. Prva mogućnost: niečem predikat, a ne i subjekt, kao kad kažem, da postoji trokut, koji ne bi imao tri kuta, ili da postoji Bog, koji ne bi bio svemoćan. U tom slučaju imali bismo pravo proturiečje. Druga mogućnost: niečem predikat zajedno sa subjektom, to jest i jedno i drugo. U tom slučaju nema proturiečja, jer ne preostaju nikakve oznake, a prema tome nema više ni smisla govoriti o tom, da jedna oznaka nieče drugu.

Kant primjećuje, da bi se moglo prigovarati na sliedeći način: Može se barem zamisliti, da je m o g u ć pojam najrealnijeg bića. Takvo bi biće po svom pojmu uključilo svaku realnost, sve savršenosti, a prema tome i egzistenciju. Tko dakle nieče obstojnost najrealnijeg bića, ujedno nieče i njegovu mogućnost, a tako upada u kontradikciju: priznaje naime, da se može zamisliti pojam najrealnijeg bića kao moguć, a kad nieče obstojnost tog bića ujedno nieče i nutarnju mogućnost njegovog pojma.

Na to odgovara Kant na dva načina. Prvo napominje ukratko i kao između zagrada ovo: Neki je pojam moguć onda, kad nije proturiečan, to jest ako se razčlanjivanjem njegovih oznaka vidi, da ne uključuje kontradikcije. Ali ta čista neproturiečnost još ne daje pravo, da tom istom pojmu pripišemo i o b j e k t i v n u mogućnost ili čak realnu obstojnost. Za objektivnu mogućnost potrebno je, da je taj isti pojam uključen u kategorijama vremena i prostora, to jest da se na njega još primjenjuju oni apriorni uvjeti, pod kojima je jedino moguće izkustvo. — Ovdje izbija na površinu Kantova empirička predrazsuda, prema kojoj je spoznatljivo samo ono, što je predmet osjetilnog spoznanja. Mi stojimo na stanovištu objektivističkog realizma, prema kojem je moguća metafizička spoznaja, ma da je istina, da naša spoznaja načelno počinje kod osjetilnih stvari. Može biti nuždna veza između stanovitih izkustvenih i nadizkustvenih predmeta, tako da smo upravo prisiljeni izaći iz izkustvenog svieta, da bismo podpuno razumjeli ono, što smo izkustveno utvrdili.

Poslije toga Kant izričito naglašuje sliedeće: Uobće je proturiečno, kad se kaže, da je obstojnost sastavni dio neke bitnosti. Kakav god bio neki pojam po svojoj prirodi i po svom obsegu, obstojnost je uviek nešto, što se nalazi izvan same biti. Niti se može reći, da je obstojnost neka realnost ili savršenost, kojom bi se povećala neka moguća stvar ili neki pojam. U pogledu realnosti i savršenosti nema nikakve razlike između neke moguće stvari i egzistentne stvari: inače se ne bi moglo reći, da postoji upravo ono, što je predmet pojma, nego bi postojalo nešto više. Tako na pr. nema razlike između sto mogućih dolara i sto

egzistentnih dolara, ako se uzme u obzir ono, što izriče sama njihova bit. — Odgovaramo, da Kant ima pravo, kad tvrdi, da se egzistencijom ne proširuje ili povećaje sama unutrašnja savršenost bîti. Kad se radi o ograničenim predmetima obstojnost nikad nije sastavni dio same bîti. Ali i ovdje opet izbija na površinu Kantova empiristička predrasuda, da je stvoreni ili ograničeni bitak mjerilo za sve. Po našem se shvaćanju Kantove tvrdnje odnose samo na nenuždni bitak, na ono, što ne egzistira nuždno, ali upravo nenuždne stvari nalaze svoje zadnje tumačenje tek u obstojnosti nekog nuždnog bića. A narav je nuždnog bića baš u tom, da se to biće ne odnosi indiferentno prema obstojnosti, nego je obstojnost nuždno povezana sa samim njegovim pojmom, štoviše, obstojnost je naprosto istovjetna s njegovom bîti.

Kako se vidi, Kant zabacuje ontološki dokaz, jer misli, da je proturiečan pojam bića, u kojem bi bile istovjetne bit i obstojnost: obstojnost nikad nije sadržana u bîti nekog pojma ili predmeta.

Mi također zabacujemo ontološki dokaz, ali ga zabacujemo iz drugog razloga: iz čistog pojma ne možemo logički izvoditi konkretnu obstojnost. Prielaz iz čisto logičkog reda u ontološki red treba opravdati naročitim spoznajnim postupkom, a time čitavo dokazivanje dobiva značaj aposteriorne argumentacije.

Kozmološki dokaz

Po Kantu se kozmološki dokaz može svesti na sliedeću kratku formulu:

Ako postoji bilo što, postoji nuždno biće.

No postojim barem ja.

D a k l e postoji nuždno biće.

Taj je dokaz, po Kantu, kao čovjek, koji nas vara; kao čovjek, koji se preobukao u drugo odielo i koji mienja svoj glas te nas na drugi način nagovara. Izkustvo nas u tom dokazu stvarno vodi samo do pojma transcendentnog bića. Zatim opet počinje argumentacija, koju smo upoznali u ontološkom dokazu. Zato čak treba reći, da je kozmološki dokaz puno gori od ontološkog dokaza. Tu nam se obećaje novi put, a u stvari se radi o ontološkom dokazu. Osim toga imamo u tom dokazu „gniezdo dialektičkih arogancija", to jest svu silu potežkoća. Svoje prigovore svodi Kant na sliedeće:

1. Načelo uzročnosti vriedi samo unutar pojavnog svieta, a evo u kozmološkom se dokazu pomoću tog načela neopravdano zaključuje na obstojnost vanpojavnog ili transcendentnog bića.

2. U kozmološkom se argumentu osim toga bez prava tvrdi, da je nemoguć bezkonačni niz uzroka, da bi se na taj način došlo do prvog neprouzročenog uzroka.

3. Kozmološki se dokaz poziva na pojam absolutne nuždnosti, to jest na takvu nuždnost, koja ne bi ovisila ni o kakvim uvjetima. No takav je pojam u sebi proturiečan, jer nuždnost ima uviek samo taj smisao, da su svi uvjeti izpunjeni. Nuždnost dakle uviek ovisi o uvjetima. Ona je prema tome uviek relativna, nikad absolutna.

4. No i kad ne bi vriedili svi izneseni prigovori, kozmološki bi dokaz vodio samo do obstojnosti nuždnog bića. Preostalo bi još, da se dokaže, da je to nuždno biće neograničeno i u svakom pogledu savršeno. Tek bi u tom bio pravi dokaz božanstva. No ta bi argumentacija u stvari bila argumentacija ontološkog dokaza. Kad naime kažemo „nuždno je biće savršeno", imamo analitički sud. Stoga je u njemu stvarno uključen i ovaj drugi sud: „savršeno je biće nuždno" — a to je formalno sam ontološki dokaz.

Naš o d g o v o r na pojedine točke može biti kratak.

1. Načelo uzročnosti ne odnosi se samo na pojavni sviet. Njegova je vriednost univerzalna: načelo uzročnosti odnosi se na bitak kao takav, a ne samo na empirički bitak. Jer je empirički bitak nedostatan, zato smo prisiljeni da tražimo dovoljni razlog njegove obstojnosti u nekom neograničenom biću nadizkustvene ili transcendentne naravi.

2. Ne tvrdimo, da je nemoguć bezkonačni niz uzroka zato, da bismo imali pravo braniti obstojnost nekog prvog uzroka. Takav je niz nemoguć naprosto u tom smislu, što u njemu ne bismo našli onaj dovoljni razlog, što ga tražimo za adekvatno tumačenje uzročnog djelovanja u svietu.

3. Ne stoji, da je svaka nuždnost relativnog značaja. Nuždnost bića, koje je naprosto neovisno, sastoji se u tom, što to biće ne može ne egzistirati i što ono uobće ne može biti vezano ni na kakve uvjete. Naša spoznaja te nuždnosti može biti uvjetovana, to jest ovisna o različnim uvjetima aposteriornog spoznanja, ali nas ona zato ipak može voditi do nekog bića, koje postoji bez uvjeta.

4. Priznajemo, da je sud „nuždno je biće savršeno" analitičkog značaja. Zato i možemo taj sud okrenuti i pretvoriti ga u ovaj drugi: „savršeno je biće nuždno". Ipak se ovdje ne radi o argumentaciji ontološkog dokaza, jer je pojam „savršeno biće" ovdje realno ili stvarno fundiran u nekoj stvarnosti, u konkretnoj egzistenciji, tako da se više ne nalazimo u čisto pojmovnom redu.

Fizičko-teologijski dokaz

Izprva je Kant priznao vriednost ili valjanost fizičko-teologijskog dokaza. Poslije je tvrdio, da taj dokaz nema stroge apodiktičke vriednosti, jer da zaključuje samo iz analogije: kao što za pojedina djela u ovom svietu (na pr. za kuću, sat, stroj i t. d.) tražimo čovjeka, koji ih je priveo u život, tako i za sviet kao cjelinu tražimo nekoga, kojem se ima zahvaliti red i zakonitost u svietu.

Međutim, strogo uzevši ne dokazujemo obstojnost Božju i z a n a l o g i j e. Direktnim primjenjivanjem načela uzročnosti kao univerzalnog principa nalazimo, da sviet u sebi nije podpuno razumljiv te da njegovo tumačenje treba tražiti u nekom vansvjetskom uzroku.

Po Kantu nas fizičko-teologijski dokaz vodi samo do „graditelja" ili „arhitekta" svieta, a ne do stvoritelja svieta. Kao što graditelj uzima već gotovu građu te joj jedino daje novi oblik egzistiranja, tako bi dakle i graditelj svieta bio samo uzrok reda i zakonitosti u svietu, ali ne bi bio uzrok same građe (materije) kao takve. Kad bi se htjelo dokazati, da je taj graditelj svieta ujedno i stvoritelj svieta, trebalo bi pozvati u pomoć kozmološki dokaz (graditelj svieta je nuždno biće), a zatim i ontološki dokaz (nuždno je biće savršeno).

Kad smo govorili o petom „putu" sv. Tome, naznačili smo točno, u kojem se smislu mora uzeti zaključak o obstojnosti ureditelja svieta. Argumentaciju treba nadopuniti. Ali fizičko-teologijski dokaz ipak ima svoju naročitu vriednost. Sama valjanost njegova zajamčena je tim, što je načelo uzročnosti obći princip i što argumentacija fizičko-teologijskog dokaza ne upada u pogrješku ontološkog argumenta. Njegova je logička struktura očito aposteriorne naravi.

II. Antinomije

Kant nastoji i na indirektan način pokazati, da čisti um ne može dokazati obstojnost transcendentnog bića. U tu svrhu pokazuje, kako se međusobno sukobljuju različne tvrdnje ili različni sudovi čistog uma. To su takozvane antinomije čistog uma[5]. Metodu izlaganja tih antinomija ili proturiečja zove Kant s k e p t i č k o m metodom. Ne kao da se i on sam želi odreći svakog tetičkog stava, nego jedino u tom smislu, što ne prihvaća ni jedno ni drugo mišljenje, već promatra njihov sukob i njihovu borbu, da bi na taj način pronašao „točku nesporazuma". Njegov je vlastiti stav onda taj, da čisti um uobće nije

[5] I. K a n t, Kritik der reinen Vernunft. Navedeno izdanje, str. 448—469: navedeno mjesto, 2. Hauptst., 2. Abschnitt.

nadležan da sudi o vanpojavnoj stvarnosti: čim čisti um prelazi granice pojavnog svieta, dolazi on na jedno područje, na kojem nije kompetentan suditi i zato upada u proturiečja.

Dvie prve antinomije, što ih Kant iznosi o „vremenu i prostoru" te o „jednostavnom i sastavljenom" bitku, tiču se kozmologije. Treća i četvrta antinomija odnose se na pitanja teodiceje.

Treća antinomija

Treća antinomija radi o prvom uzroku u svietu, i to pod vidom njegove slobode.

T e z a: Uzročnost u smislu prirodnih zakona nije takva, da bi se njom mogle protumačiti sve pojave svieta. Za tumačenje tih pojava treba priznati neku slobodnu ili spontanu uzročnost. — To se dokazuje ovako: Kad ne bi bilo slobodne uzročnosti, ne bismo imali dovoljan razlog za pojave u prirodi, od kojih svaka već predpostavlja neku predhodnu pojavu, poslije koje ona sliedi po određenim zakonima. Da bismo imali neku pojavu, potrebno je izvjestno određenje ili izvjestno aktuiranje, a to se određenje ili aktuiranje ne tumači dovoljno, kad se samo pozivamo na neku predhodnu pojavu. Potreban je dakle neki absolutni spontanitet, koji može početi sam od sebe, a ne tek po predhodnom određenju niza pojava — potreban je s l o b o d a n uzrok.

A n t i t e z a: Nema slobode, u prirodi se sve odvija po stalnim prirodnim zakonima. — To se dokazuje ovako: Proturiečan je absolutni uzrok, koji bi bio slobodan. Kad bismo imali neki absolutni spontanitet, sliedilo bi dvoje: taj bi spontanitet bio izvor cielog niza pojava, a osim toga bismo imali neko određenje ili aktuiranje bez nečeg, što određuje ili aktuira. Imali bismo dakle određenje ili aktuiranje bez subjekta, koji određuje ili aktuira, a to znači, da bi slobodni uzrok imao svoje određenje za djelovanje bez dovoljnog razloga. Na taj način ne bi uobće bilo moguće jedinstvo izkustva. Zato je absolutna sloboda čista izmišljotina (ein leeres Gedankending).

Kako se vidi, tezi se naprosto suprotstavlja antiteza kao kontradiktorno oprečna tvrdnja. I teza i antiteza prikazuju se, kao da je i jedna i druga apodiktički dokazana. Za Kanta je to znak, da se čisti um kreće na području, na kojem nije kompetentan. Zato i može s v e dokazati.

Međutim, kontradikcija je samo prividna. Što se tiče teze, disjunkcija u pogledu određenja ili aktuiranja nije podpuna. Nije dosta reći, da slobodni uzrok zahtieva neko određenje za djelovanje, a da kao

slobodan uzrok ipak ne može primiti to određenje od drugoga, jer da u tom slučaju već ne bi bio slobodan. Postoji naime još i ova treća mogućnost, da slobodni uzrok ima svako potrebno određenje za djelovanje u sebi, jer je čisti čin i punina bitka. Zato njegovo djelovanje ni ne znači neki prielaz iz moći u čin. Što počinje egzistirati, evo to su „predmeti" slobodne odluke uzroka. Prvi slobodni uzrok ne prima nikakvo određenje, jer je on već u svakom pogledu savršen, i to po svojoj vlastitoj bîti. Kontradikciju imamo samo onda, kad zamišljamo prvi slobodni uzrok kao da je i on poput svih ostalih pojava, za koje tražimo tumačenje, ovisan o uvjetima vremena i prostora. Međutim, tražeći zadnje tumačenje pojavnog svieta nalazimo, da nuždno moramo izaći iz vremena i prostora. Prema tome o prvom slobodnom uzroku ni ne vriedi ono, što se prigovara sa stanovišta empiričke spoznaje.

Prvi slobodni uzrok kao punina bitka i savršenstva ne traži nikakvo predhodno određenje za djelovanje. To je određenje uzroka samo onda potrebno, kad uzrok nije u svakom pogledu savršen, tako da ga treba upravo u pogledu djelovanja odrediti ili aktuirati.

Četvrta antinomija

Četvrta antinomija radi o nuždnom biću.

T e z a: Sviet zahtieva nešto, što mora biti absolutno nuždno. — To se dokazuje ovako: Niz pojava i promjena zahtieva neko absolutno nuždno biće kao njihov početak. No to nuždno biće i samo pripada ovom osjetilnom svietu, jer kao početak gibanja ili slieda ne može biti odieljeno od vremena i od osjetilnog svieta ili od pojava, koje su njim uvjetovane. Zato uzročnost nuždnog bića, ukoliko uzročuje promjene, a dosljedno i sam uzrok ne mogu biti izvan vremena ili izvan pojavnog svieta, u kojem je jedino moguće vrieme.

N a š o d g o v o r n a t o: Teza je kao takva izpravna, ali je promašeno njeno dokazivanje. Razlog je isti kao i prije. Nuždno je biće po svojoj prirodi izvan vremena i prostora. Inače se vraća isto pitanje, za koje tražimo tumačenje, a koje nas sili da izađemo iz vremena i prostora. Čim zamišljamo nuždno biće u vremenu i prostoru, sliede sve one potežkoće, koje se prikazuju kao kontradikcije.

A n t i t e z a: Nema absolutno nuždnog bića, koje bi bilo uzrok svieta. — To se dokazuje ovako: Nuždno bi biće bilo ili u svietu ili izvan svieta. Ni jedno ni drugo nije moguće. Kad bi ono bilo u s v i e t u, ili bi početak pojava bio nuždan, to jest bez uzroka, a to se protivi dinamičkom zakonu određenja svih pojava u svietu, ili bi niz pojava

bio bez početka, uvjetovan i nenuždan u pogledu pojedinih svojih dielova, ali neuvjetovan (bezuvjetan) i nuždan kao cjelina, a to je proturiečno, jer kad nije nuždan ni jedan dio, ne može biti nuždan ni zbroj svih dielova. Kad bi nuždno biće bilo izvan svieta, onda bi ono bilo prvi član u nizu uzroka i utoliko bi ono djelovalo u vremenu: njegova bi uzročnost bila u vremenu ili u pojavnom svietu. Dosljedno bi i sam uzrok bio u vremenu ili u svietu, a to je protiv predpostavke. Dakle nema absolutno nuždnog bića, koje bi bilo uzrok svieta.

Odgovaramo, da se čitavo dokazivanje teze i antiteze osniva na krivoj empirističkoj predpostavci, da uzrok mora uviek biti u jednoznačnom odnosu prema svojim učincima, to jest da uzročnost ima uobće samo fenomensku ili pojavnu vriednost. No nuždno biće djeluje uzročno, ali zato nije i njegov učinak nuždno biće. To bi bilo nemoguće, jer ne može biti, da postoje dva nuždna bića. Nuždno biće nije „causa univoca", nego je „causa aequivoca". Njegovi učinci nisu istog roda.

Tradicionalna terminologija veli: „Deus agit in tempus, sed non agit in tempore". To znači, da je Bog zajedno s vidljivim svietom stvorio i vrieme, ali da on nije egzistirao ili djelovao u vremenu. Kad još nije postojao sviet, nije ni bilo moguće gibanje, nije bilo moguće nikakvo „prije" ili „poslije". Prema tome i samo pitanje o nekom vremenu nije imalo nikakvog smisla.

Kantov stav prema pitanju o obstojnosti Božjoj

Čisti um ne može apodiktički dokazati obstojnost Božju. To je rezultat Kantove kritike. No Kant zato ipak nije ateist. Naprotiv, u svom djelu „Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können" kaže, da smo prisiljeni tražiti naš mir u ideji nekog najvišeg bića, o kojem ovisi sve u svietu, a da bez te ideje naš razum ostaje uviek nemiran[6]. Za opravdanje obstojnosti te ideje poziva se Kant na praktični um. Praktično je po njegovoj terminologiji ono, što je moguće na temelju slobode ili što treba ostvariti putem slobode. Čisti se um bavi predmetima, koji se nalaze u izkustvu, i to baš ukoliko su predmeti izkustva. Praktični se um naprotiv bavi onim predmetima, koji se moraju ostvariti pomoću slobode.

---

[6] I. Kant, Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können. Herausgegeben von K. Vorländer. Leipzig [6]1940, str. 117—120 (§§ 55 i 56). Razumije se, da ovo nije nikakav dokaz; niti Kant misli, da je to dokaz.

Po Kantu je obstojnost Božja postulat praktičnog uma, i to u tom smislu, što moralni poredak ne bi imao smisla, kad ne bi duša bila bezsmrtna i kad ne bi egzistirao Bog, koji može uzpostaviti moralnu ravnotežu tim, što poslije smrti nagrađuje dobro, a kažnjava zlo[7].

LITERATURA

F. Pfeifer, Analogien zwischen Naturerkenntniss und Gotteserkenntniss, den Beweisen für Gottes Dasein und naturwissenschaftlicher Beweisführung, mit Bezugnahme auf Kant's Kritik der Gottesbeweise. (Philosophisches Jahrbuch. 3, 1890, str. 390—402 i 4, 1891, str. 9—21.) — J. Schirotzky, Zu Kant's Schrift: „Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft". (Isti časopis. 7, 1894, str. 295—305.) — J. Straub, Kant und die natürliche Gotteserkenntnis. (Isti časopis. 12, 1899, str. 261—270 i 399—406.) — E. Rolfes, Eine kritische Beleuchtung von S. 604—658 (2. Aufl.) aus Kants Kritik der reinen Vernunft. (Isti časopis, 22, 1909, str. 346—358.) — Ch. Sentroul, Kant und Aristoteles. Kempten und München 1911. — J. Thomé, Kants Stellung zu den Gottesbeweisen in seiner vorkritischen Periode. (Philosophisches Jahrbuch. 28, 1915, str. 380 do 396.) — R. Stölzle, Windelbands Stellung zu den Gottesbeweisen. (Isti časopis. 29, 1916, str. 264—278.) — F. Schulte, Die Gottesbeweise in der neueren deutschen philosophischen Literatur unter Ausschluss der katholischen Literatur von 1865 bis 1915. Dargelegt und gewürdigt. Paderborn 1920. — S. Zimmermann, Kant i neoskolastika. I. dio: Sustavno-kritički. Zagreb 1920. — A. Inauen, Kants Gottesbegriff. (Philosophisches Jahrbuch. 33, 1920, str. 209—232.) Isti, Kantische und scholastische Einschätzung der natürlichen Gotteserkenntnis. Innsbruck 1925. — G. Rossi, Il problema dell'esistenza di Dio nelle varie fasi del pensiere kantiano. U knjizi: Immanuel Kant (1724—1924). Volume commemorativo del secondo centenario della nascita. A cura del P. A. Gemelli. Milano 1924, str. 187—281. — A. Dempf, Das Unendliche in der mittelalterlichen Metaphysik und in der kantischen Dialektik. Münster i. W. 1926. — F. Huhn, Der Beweis vom Dasein Gottes. Berlin 1927. — H. Minrath, Der Gottesbegriff in der modernen Wertphilosophie. Berlin und Bonn 1927. — J. Hasenfuss, Die Grundlagen der Religion bei Kant. Dargestellt und kritisch gewürdigt. Würzbug 1927. — B. Jansen, Die Religionsphilosophie Kants. Berlin 1929. — C. Nink, Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Eine kritische Einführung in Kants Erkenntnistheorie. Frankfurt a. M. 1930. — J. Schilling, Die Auffassung Kants und des hl. Thomas von Aquin von der Religion. Würzburg 1932. — K. Reich, Kants einzig möglicher Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes. Ein Beitrag zum Verständnis des Verhältnisses von Dogmatismus und Kritizismus in der Metaphysik. Leipzig 1937. — K. Samstag, Der Pietist S. Collenbusch als Kritiker Kants. (Philosophisches Jahrbuch. 52, 1939, str. 33—48.)

[7] I. Kant, Kritik der praktischen Vernunft. Herausgegeben von K. Vorländer. Leipzig ⁹1929, naročito str. 142—151 (V. Das Dasein Gottes als ein Postulat der reinen praktischen Vernunft).

Sedmo poglavlje

ATEIZAM

Načelni stav ateizma

Nazor, što ga branimo u smislu dosadašnjeg izlaganja, zove se t e i z a m. On se sastoji u priznavanju nekog nadsvjetskog osobnog bića, stvoritelja i ureditelja svieta, ukratko u priznavanju osobnog Boga. Poslije ćemo još dokazati, da se Bog i pozitivno brine za sviet. U toj točki razilazimo se sa sustavom takozvanog d e i z m a, koji nieče Providnost. No ostavljajući sad po strani pitanje Providnosti, shvaćamo teizam u nekom najobćenitijem smislu kao priznavanje obstojnosti transcendentnog osobnog Boga. Ne diramo ni u pitanje monoteizma, henoteizma, politeizma ili panteizma, jer ćemo o tom govoriti u vezi s problemom o bîti Božjoj. Ovdje nam je stalo samo do onog nazora, koji se iz temelja protivi priznavanju nekog nadsvjetskog osobnog bića i koji prema tome nieče obstojnost bilo kojeg božanstva. Taj se nazor zove a t e i z a m ili b e z b o ž t v o.

Rieč ateizam ili ateist u poviesti nije imala uviek isto značenje. Ateizam je obično značio nepriznavanje ili nepoštivanje onog božanstva ili onih božanstava, koja su bila sankcionirana tradicijom ili državnim priznanjem. U tom su smislu nazvani ateistima Sokrat, Platon, Aristotel i Atenagora. U duhu ove neodređene terminologije nazivali su se često i kršćani bezbožnicima, ma da je baš kršćanstvo najčišća i najodanija vjera u Boga.

Danas ateizam doduše obćenito znači nepriznavanje bilo kojeg božanstva, ali se zato može govoriti o ateistima u različnom značenju. Prije svega razlikujemo praktični i teoretski ateizam.

O p r a k t i č n o m ateizmu govorimo onda, kad se čovjek u svom svagdašnjem praktičnom životu vlada kao da nema Boga. Prema tome je grješnik praktični ateist, barem onda, kad načelno ne mari za Boga. — T e o r e t s k i ateizam imamo onda, kad čovjek teoretskim ili filozofijskim razlozima zauzima takav stav prema životu, kao da nema Boga te se bilo u kojem smislu može govoriti o nepriznavanju obstojnosti Boga.

Teoretski ateizam može biti višestruk, kako to pokazuju sliedeći primjeri. Kako smo vidjeli, po kantovskom shvaćanju načelo uzročnosti nema univerzalne objektivne vriednosti. Ono vriedi samo unutar granica pojavnog ili fenomenskog svieta. Stoga na temelju uzročnosti ne možemo, veli Kant, zaključiti, da postoji Bog kao izvanpojavna, nadsvjetska ili transcendentna stvarnost. Naša volja doduše zahtieva Božje postojanje, da bi moralni poredak imao neki smisao (*postulat* praktičnog uma), ali teoretski ne možemo sigurno znati, da li postoji Bog. Sa stanovišta čistog uma je to dakle agnostički ateizam. Možemo ga nazvati i negativnim ateizmom, jer ne nieče postojanje Boga, već drži, da o njemu ništa ne znamo. Drugčiji je stav onih, koji pozitivnim razlozima nastoje poricati obstojnost Boga: pozitivni ateizam. I tu imamo dvie mogućnosti: jedni apodiktički tvrde, da nema Boga — dogmatski ateizam, a drugi samo ozbiljno sumnjaju u njegovu egzistenciju na temelju bilo kojih razloga — skeptički ateizam.

Razlozi, koji „zagovaraju" ili „preporučuju" bilo koji oblik pozitivnog ateizma, uglavnom se svode na principe materialističkog i panteističkog naziranja na sviet. Tko poput materializma, pozitivizma, empirizma ili senzualizma tvrdi, da se naša spoznaja proteže samo na ono, što osjetilima opažamo u izvanjskom svietu, taj teoretski ne može zastupati ili braniti obstojnost Božju, ali je ne smije ni poricati: njegov je logički dosljedan stav agnostički ateizam, jer Bog nije pristupačan našem osjetilnom opažanju. Međutim, zastupnici spomenutih sustava većim dielom su nedosljedno zastupali pozitivni ateizam, bilo dogmatski, bilo skeptički. U obrani svog ateističkog stanovišta poziva se materializam i na tobožnju vječnost materije kao i na absolutnu nuždnost prirodnih zakona, za koje drži, da ni pod kojim uvjetom ne trpe izuzetka. No izkustvo svjedoči, da je materija promjenljiva: ona može primiti različne načine egzistiranja, zato i sama egzistira nenuždno, to jest ne nosi svoje egzistencialno ili obstojnostno određenje u sebi. Inače bi bila nuždna i utoliko u svakom pogledu nepromjenljiva. Kao što je sama materija uvjetovana, tako i zakoni njezina egzistiranja i zbivanja mogu trpjeti izuzetke po autoru tih uvjeta. — U načelu je svaki panteistički nazor o svietu ateistički: bilo da se sva stvarnost poistovjetuje s Bogom (akozmistički panteizam), bilo da se Bog poistovjetuje s prirodom (kozmistički panteizam), u svakom slučaju nedostaje temelj za pravi osobni odnos između čovjeka i Boga, tako da sa stanovišta čovjeka kao individualno samostalnog bića nema dosljedne mogućnosti priznavanja Boga. U tom smislu prigovara Kant Spinozi, da je ateist.

Kao branitelji ateizma ističu se francuzki naturalisti (Voltaire, Holbach, Lamettrie, Laplace i dr.), njemački pozitivisti (Vogt, Büchner, Haeckel, Moleschott i dr.), hegelovski orientirani ljevičari (Strauss, Feuerbach, Marx i dr.). Najstrastvenije su naučavali ateizam Schopenhauer i Nietzsche.

Ateizam je moguć samo kao s u b j e k t i v n o stanovište. To znači, da se samo prividnim razlozima može stvoriti ateističko razpoloženje i uvjerenje, i to bilo na temelju krivih teoretskih predpostavaka o sposobnosti i vriednosti ljudske spoznaje, bilo zbog sviestne ili nesviestne težnje za što većom slobodom u ćudorednom životu. Međutim nema objektivno valjanih razloga, koji bi uistinu opravdali iskreno ateističko uvjerenje. Dosljedno i adekvatno tumačenje svieta i čovjeka nalazimo samo u egzistenciji jednog nuždnog osobnog bića, u Bogu. A to je teistički nazor.

S a g n o s t i č k i m stavom bavit ćemo se na drugom mjestu. To zapravo i nije ateizam, jer ne nieče samu obstojnost Božju, nego spoznatljivost Božje naravi i Božjih svojstava. Taj stav nije samo uvjetovan krivim shvaćanjem načela uzročnosti, nego se on uobće temelji na krivoj predpostavci, da se naša spoznaja ograničuje na pojavni sviet (iako ne u senzualističkom smislu na samo osjetilno opažanje), a dosljedno i na predpostavci, da je stvar u sebi nespoznatljiva.

Ima i takvih materialističko-ateističkih pisaca, koji ne žele biti nazvani ateistima ili bezbožnicima, i to zato ne, jer je s tim imenom — kako sami ističu — skopčan zao glas u ćudorednom smislu. Svakako je simptomatična veza između ateizma i ćudoredne malovriednosti ili nevriednosti. Ateizam znači ćudoređe bez temelja.

Po priručnicima teodiceje obično se razpravlja i o pitanju, da li čovjek može d u g o biti ateist, pa se u davanju odgovora naglašuje velika razlika između stava dogmatskog i skeptičkog ateista, a osim toga se stav dogmatskog ateista obično dovodi u vezu s pitanjem krivnje. Iz onog, što smo u prvom poglavlju rekli o podrietlu pojma o Bogu, čini se da se pitanje božanstva lako i spontano nameće svakom čovjeku, iako češće možda samo u onom neodređenom obliku „ideala“ ili „absolutnoga“. Uzprkos tome ne vidimo, zašto se ne bi priznalo, da može biti ljudi, koji se mogu dugo (možda kroz cieli svoj život!) i ozbiljno boriti s problemom Boga ili čak biti uvjereni, da nema Boga. Nije li možda ipak u pravu kardinal B i l l o t, koji misli protiv većine bogoslova, da može biti ljudi s visokim stupnjem civilizacije, koji kroz cieli život ne dolaze do uvjerenja o obstojnosti Božjoj? Mi smo doduše napomenuli, da nema objektivnih razloga, koji bi opravdali to ateističko stanovište. Ali zato ipak moramo priznati, da ima dosta

ljudi, koji su toliko zauzeti pitanjima „izhrane" i „zarade", da nemaju ni vremena ni smisla za pitanja poslije smrti. Tako barem oni sami često izjavljuju. Ljudi, koji su navikli čisto biološki i matematički misliti, rado se predavaju skepsi, kad ih muči pitanje smrti, duše ili Boga. I ne može se reći, da to većinom čine samo zlonamjerno ili u afektiranoj namjeri (mala fide ili fide affectata). Ljudska je psiha vrlo zagonetna. Kriv filozofijski sustav i kriv ćudoredni odgoj mogu razorno djelovati, tako radikalno i dugotrajno, da se u čovjeku postepeno oblikuje uvjerenje ateističkog smjera, uvjerenje, kojeg se mnogi pojedinac ne može više riešiti. Možda baš mi današnji ljudi imamo više razumievanja za one, koji su od mladosti jednostrano zadojeni krivim idealima i odgojeni po krivim načelima, po načelima, koja traže samo zemaljsku sreću i zemaljski užitak, po načelima, koja odalečuju čovjeka od Boga. Koliko u toj stvari ima krivnje i na samom pojedincu, težko je ustanoviti; a nije ni važno, da to točno utvrdimo. U toj stvari nismo pozvani da sudimo, nego da svjedočimo za istinu.

Dialektički materializam i ateizam

Što je dialektički materializam?

Svoje najdosljednije idejne zasade ima ateizam u materializmu. U novije vrieme mnogo se govori o takozvanom dialektičkom materializmu, ali se riedko kaže, što taj materializam zapravo znači. Još nije nikakva jasnoća unesena u to pitanje, kad se jednostavno tvrdi, da je dialektički materializam neka vrsta braka između materializma i idealizma, jer se taj „brak" obično shvaća u tom smislu, kao da se klasični materializam samo služi dialektičkom metodom, a da on u bîti nije ništa drugo nego sam klasični materializam. Možda je tako; ali onda to treba pokazati. Sami branitelji dialektičkog materializma znaju prikazati takozvani metafizički i dialektički materializam kao „nepremostive oprekе"[1]. Za razumievanje same poviestne situacije, u kojoj je nastao dialektički materializam, treba imati pred očima sliedeće momente, kako to opet ističe jedan od branitelja dialektičkog materializma:

Feuerbach, izprva hegelovac, počeo je u Njemačkoj propoviedati materializam. Dok je vladao klasični njemački idealizam, materializam nije imao nikakvog značenja. Napustivši idealizam, udaljio se Feuerbach i od Hegelove dialektike, tako da je oživio stari materia-

[1] K. Sauerland, Der dialektische Materialismus. Erstes Buch: Schöpferischer oder dogmatischer Marxismus? Berlin 1932, str. 299.

lizam, takozvani mehanistički materializam. Došli su Marx i Engels, koji su svoju nauku u mnogom pogledu nadovezali na Hegelov idealizam i Feuerbachov materializam. Što su činili, nije tek bilo kao eklektičko prosjačenje. Marksizam kao dialektički materializam nije samo kao obični zbroj idealističkih i materialističkih činbenika. Marx i Engels unieli su u dialektiku materialističko shvaćanje, a u materializam dialektičko shvaćanje, što je značilo, da su se u isto vrieme dalje razvili i dialektička metoda i materializam. Stari materializam imao je podpuno mehanističko, ne-dialektičko obilježje. Protiv njega su se oštro borili Marx i Engels. Njihov odnos prema tom materializmu može se karakterizirati riečima Lenjina, koji je rekao, da je dialektički materializam bliži mudrom idealizmu, nego glupom materializmu[2].

Po samom Engelsu razlika između idealizma i materializma nije kao strogo nepremostiva opreka[3]. Idealizam i materializam su dva glavna naziranja na sviet, što ih filozofija pozna. Da li je tko idealist ili materialist, vidi se po tom, kako on shvaća odnos mišljenja prema bitku, odnos duha prema prirodi. Po idealistu se prvenstvo pripisuje mišljenju odnosno duhu, dok materialist drži, da je bitak odnosno priroda ono najizvornije, po čemu se ravnaju mišljenje i duh. Tu se uzimaju izrazi „idealizam" i „materializam" u najširem značenju, to jest u tolikoj neodređenosti ,da se i realizam ubraja u materialističko naziranje na sviet. Značajno je, da Engels spominje Feuerbacha kao tipičnog predstavnika materializma prošlog stoljeća. Po Engelsu Feuerbach brani materiju kao ono, što je najizvornije, ali ujedno tvrdi, da je najsavršeniji proizvod materije duh[4].

U toj je perspektivi razumljivo, da se kao značajke dialektičkog materializma „kao znanosti" iznose sliedeće dvie točke: 1. Dialektički je materializam materialističan, a to znači: „Spoznaja se ne izvodi iz čistog mišljenja, iz glave, nego iz stvarnosti, duhovne se stvari izvode iz njihovog materialnog koriena[5]..." 2. Dialektički je materializam dialektičan: dialektika je znanstvena metoda, kojom se dialektički materializam služi u svrhu sticanja novih spoznaja[6]. „Dialektika je nauka o razvoju sveukupnog konkretnog sadržaja svieta i

---

[2] K. Sauerland, Der dialektische Materialismus, str. 29.

[3] Poredi: F. Engels, Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie. Mit Anhang: Karl Marx über Feuerbach[5]. Stuttgart 1910, str. 14 i dalje.

[4] Th. Steinbüchel, Der Sozialismus als sittliche Idee. Düsseldorf 1921, str. 46.

[5] K. Sauerland, Der dialektische Materialismus, str. 40—41.

[6] K. Sauerland, Der dialektische Materialismus, str. 41.

spoznaje o njemu"[7]. Ona je logika, ali realna ili racionalna logika, suprotno formalnoj logici[8]. Materialističnu dialektiku treba crpsti iz cjelokupne poviesti čovječjeg spoznanja[9]. U dialektičkom se mišljenju vjerno očituje gibanje stvarnosti. Kratkom se formulom može reći, da je dialektika nauka o jedinstvu svih oprečnosti. Život se kreće u tom jedinstvu oprečnosti. Abstraktno ili metafizičko mišljenje bavi se oprečnostima kao takvima; ono ne promatra cieli proces, kako to čini naivno mišljenje, nego u tom procesu luči opreku od opreke. Poviestno je to bilo potrebno, a mora se reći, da abstraktno mišljenje u odnosu prema naivnom mišljenju znači pravi napredak. Ipak abstraktno mišljenje nikad ne može shvatiti ili obuhvatiti istinu stvarnosti, jer ne promatra stvari u njihovom gibanju i u njihovim međusobnim suvislostima, nego ih uzima kao opreke, kako to čini formalna logika. Formalna je logika onaj način mišljenja, na koji misli „pokvareni učenjak", kako je Hegel jedanput rekao, i način, na koji misli polunaobraženi purgar. Naivni čovjek, u kojem još nije toliko razvijena sposobnost abstrahiranja, misli dosta dialektički. On je zato i bliži školovanom dialektičkom misliocu, ma da stoji, da je ovaj morao znati i abstraktno misliti, da bi se osposobio za spoznavanje oprečnosti kao takvih i oprečnosti u njihovom jedinstvu[10].

Navedene dvie točke, prema kojima je dialektički materializam ujedno i materialističan i dialektičan, ne znače samo shematsko susjedstvo, već pravo nedjeljivo jedinstvo[11]. „Materialistička dialektika nije nauka o izvanjskim oblicima mišljenja, nego o zakonima razvitka svih stvari". A budući da je mišljenje kao takvo samo slika stvarnih procesa, to se prirodno i družtvovno zbivanje jednako kao mišljenje odvija po istim dialektičkim zakonima[12].

Na ovom mjestu nije toliko važno, da se zaustavimo kod samog smisla Hegelove dialektičke metode, o kojoj ćemo govoriti u vezi s idealističkim panteizmom, koliko je potrebno, da uočimo sliedeću činjenicu: dialektički materializam prema nauci Marxa i Engelsa ne znači niekanje duha, nego nazor, koji brani p r i m a t „stvarnosti" ili „prirode" nad duhom. Pojam materije u dialektičkom materializmu po sebi još ne znači niekanje duha, nego više označuje ono, što tradicionalna filo-

---

[7] K. Sauerland, Der dialektische Materialismus, str. 7.
[8] K. Sauerland, Der dialektische Materialismus, str. 8.
[9] K. Sauerland, Der dialektische Materialismus, str. 20.
[10] K. Sauerland, Der dialektische Materialismus, str. 18.
[11] K. Sauerland, Der dialektische Materialismus, str. 41.
[12] K. Sauerland, Der dialektische Materialismus, str. 43.

zofija naziva bitkom[13]. Zato su načelno promašeni pokušaji, da se neodrživost dialektičkog materializma dokaže tim, što osim materije postoji i duh. Tko tako postupa, taj se bori protiv neprijatelja, što ga je on sam izmislio. Želimo li izpravno razumjeti nauku dialektičkog materializma, onda moramo pojam materije shvatiti u duhu iztočnjačko-maniheističkog mišljenja. Materija onda zapravo znači opreku prema Bogu, ne prema duhu. Drugo je pitanje, da li je moguće dosljedno priznavanje duha bez priznavanja Boga.

O pobijanju dialektičkog materializma

U načelu bi se dalo zamisliti trostruko pobijanje dialektičkog materializma. — Moglo bi se s p r i r o d o z n a n s t v e n o g stanovišta dokazati, da nije izpravan pojam materije, što ga brani dialektički materializam. Neizpravnost pojma o materiji dokazala bi se utoliko, što taj pojam nije rezultat prirodoznanstvenog iztraživanja, nego obični elaborat apriornog mišljenja, uvjetovan naročitom teorijom o vrjednotama gospodarskog života. — Više se preporuča takozvana i m a n e n t n a kritika, koja bi mogla značiti razkrinkavanje čitavog sistema kao svojevoljno izmišljene teozofije, naime jedne teozofije, koja je projicirana u sviet materije. To valjda čudno zvuči. Ali je ipak istina, da je dialektički materializam jedna vrsta teozofije. On ima bez sumnje vanrednu gospodarsku naglašenost. Njegove su glavne tvrdnje vezane na krive predpostavke prirodnog ćudoređa. Upravo zato se pobijanje dialektičkog materializma gubi u pobijanju onoga, što je zapravo njegov temelj, iako to više ne „osjećamo“ ili ne „smatramo“ njegovim temeljem. Zato takvo pobijanje u vezi s problemom Boga umara. Ono bi bilo kao izlaganje pitanja, o kojima postoji sva sila stručne literature, a za koja se tako lako ne vidi, da imaju pravu vezu s dialektičkim materializmom. Moglo bi se reći, da je baš u tom zadaća, da se pokaže ta „prava veza“. Da se ta zadaća m o ž e izpuniti, o tom nema sumnje. Samo držimo, da to vrlo sporo i težko vodi do cilja, to jest da se vidi sama osnovna problematika dialektičkog materializma, ona problematika, koju bismo mogli nazvati m e t a f i z i č k o m (u opreci prema njegovoj čisto spoznajnoteoretskoj i gospodar-

[13] Poredi o tom također: H. M a r c u s e, Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus. (Philosophische Hefte. Hrsg. von M. B e c k. 1, 1928, str. 45—68, naročito str. 65.)

skoj problematici)[14]. — Dalo bi se o dialektičkom materializmu razpravljati i sa čisto gospodarskog i družtvovno-političkog stanovišta, ali takvo razpravljanje nikako ne spada ovamo, gdje želimo samo uočiti zadnje zasade, na kojima se temelji bezboštvo dialektičkog materializma.

Do čega je zapravo bilo stalo prvim braniteljima dialektičkog materializma? Do konkretnog čovjeka. Tako Marx uzima „materiju" u opreci prema „ideji". On traži konkretnog čovjeka, ne čovjeka abstrakcije. Zato ga i promatra u njegovoj konkretnoj okolini, kod stroja i uobće u gospodarstvu. Mnoge njegove misli imaju čisto ekonomsko obilježje, ali on ih toliko naglašuje, jer bi teorije o gospodarskom životu imale pomoći, da nađemo konkretnog čovjeka. Tom čovjeku treba omogućiti ono, što nazivamo njegovom egzistencijom ili njegovim realnim bitkom.

Dialektički materializam priznaje gospodarske vrjednote kao neki nadosobni red. Tom redu služi nevjerojatnim fanatizmom. Baš zato i ne može više naći pravu duhovnu egzistenciju čovjeka. Koliko god se protivilo nastojanjima dialektičkog materializma, čovjek je u njegovom sustavu izgubio svoj „dom". Zašto? Zato što je onaj nadosobni red gospodarskih vrjednota, koji naprosto znači sve, zauzeo mjesto Boga kao najvišeg duhovnog bića, onoga, koji je jedini jamac prave duhovne egzistencije čovjeka. Ako nema vjere u obstojnost osobnog Boga, onda je uzalud svako uvjeravanje o nekoj „bezsmrtnosti". A bez osobne bezsmrtnosti ne može biti ni vjere u smisao životne borbe i junačtva. Cienimo čovjeka, koji živi za „ideale". Ali i obratno osuđujemo i preziremo čovjeka, za koga držimo da je „fantast". Ako nema osobnog Boga i ako naša duša nije osobno bezsmrtna, onda je svaki idealizam „bieda", prazna izmišljotina i samoprevara. Onda nema smisla oduševljavati se za bilo koji red, jer se svaki poredak plaća mnogim i premnogim odricanjima, od kojih najmanje ima onaj, koji položi svoj život.

Središnja je dakle pogrješka dialektičkog materializma u tom, što on u potrazi za pravim, konkretnim čovjekom u tolikoj mjeri naglašuje primat „bitka" ili „materije" nad „idejom" ili „duhom", da u njegovom sustavu nema više mjesta za Boga, koji je kao realnost samo duh, to jest čisti duh.

U tom smislu Thalheimer opisuje stav dialektičkog materializma prema religiji na sliedeći način: Religija je poviestna pojava,

---

[14] U vezi s tim opazkama poredi sliedeće prikaze na hrvatskom jeziku: J. Makanec, Marksistička filozofija prirode. Zagreb 1938. D. Barač, Socialna filozofija boljševizma. Zagreb 1944. V. Vasilj, Filozofija komunizma. Mostar 1944.

koja ima svoje koriene u materialnom ustrojstvu družtva, u načinu, na koji se proizvode dobra. Po Marxu i Engelsu treba poviest protumačiti na temelju onog naročitog načina, na koji ljudi stiču različna sredstva za podmirenje svojih životnih potreba, to jest prema tome, kako ljudi proizvode svoj „materialni život". Feuerbach je Boga i bogove iztjerao iz prirode. Marx i Engels iztjerali su ih i iz poviesti. Religija je doduše nekoć igrala važnu ulogu u izgrađivanju družtva. No sad je došlo vrieme, kad ona znači zapreku za napredak družtva, pa je zato treba izkorieniti[15].

Ne izkusi li baš naše pokoljenje, da je sviet bez Boga i religije tako žalostan, da bi trebalo očajavati (Lenau)?

LITERATURA

B. Adlhoch, Zur wissenschaftlichen Erklärung des Atheismus. (Philosophisches Jahrbuch. 18, 1905, str. 297—311 i 377—390.) — V. Kathrein, Od ateizma k anarhizmu. Zagreb 1907. (Prevedeno s njemačkog i pretiskano iz „Kršćanske škole".) — J. L. de la Paquerie, Les arguments de l'Athéisme. Paris 1909. — F. Mauthner, Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande. 4 svezka. Stuttgart und Berlin 1920—1923. — C. Fabricius, Der Atheismus der Gegenwart. Seine Ursachen und seine Überwindung. Göttingen 1922. — E. Hello, Philosophie et Athéisme. Paris 1923. — F. Le Dantec, L'Athéisme. Paris 1929. — S. Zimmermann, Od materijalizma k religiji. Zagreb 1935. — F. Šanc, Filozofija borbenog ateizma. (Život. 18, 1937, str. 97—108.) — H. Ketterer, Genèse de l'athéisme marxiste. (Revue apologétique. 66, 1938, str. 672—697 i 67, 1938, str. 19—31.) — H. Pfeil, Die Tragik der Gottesleugnung. Leutesdorf am Rhein 1940. Isti, Nietzsches Gründe gegen Gott. (Philosophisches Jahrbuch. 53, 1940, str. 45—61 i 198—209.)

[15] A. Thalheimer, Einführung in den dialektischen Materialismus. Wien-Berlin 1928, str. 32—33 i 92. Hrvatski prievod od M. Petrovića pod naslovom: Uvod u dijalektički materijalizam. Zagreb 1933.

DRUGI DIO

NARAV BOŽJA

Prvo poglavlje

SPOZNATLJIVOST BOŽJE NARAVI

Dokazujući obstojnost transcendentnog osobnog bića izbjegavali smo po mogućnosti izraz „Bog", jer taj pojam zapravo znači sve ono, do čega dolazimo kao do kombiniranog rezultata svih dokaza. Kad u sliedećem manje govorimo o prvom uzroku, o nuždnom biću, o najvišem ureditelju svieta i t. d., nego se jednostavno služimo izrazom „Bog", onda kao da imamo pred očima sve ono, do čega nas je vodilo dokazivanje u prvom dielu naše knjige.

Po sebi je jasno, da se pitanje o spoznatljivosti Božje obstojnosti ne može sasvim odieliti od pitanja o spoznatljivosti Božje naravi ili Božje bîti. Ukoliko se naime pod različnim vidom zaključuje na obstojnost nekog najvišeg bića, što ga zovemo Bogom, ujedno se izriče nešto i o samoj njegovoj bîti. Stoga je već u načelu neodrživo stanovište takozvanog agnosticizma, po kojem bismo doduše mogli spoznati Božju obstojnost, ali nam ne bi bilo moguće znati u čemu se sastoji Božja narav ili bit. Taj agnostički stav zastupa danas i protestantsko „dialektičko bogoslovlje".

U pogledu spoznavanja Božje naravi možemo postupati dvostruko: induktivno i deduktivno. Induktivan je postupak onda, kad poput dokazivanja Božje obstojnosti od različnih činjenica zaključujemo na neko Božje svojstvo ili obćenito na Božju narav. Deduktivno postupamo onda, kad iz nekih dokazanih svojstava izvodimo druga svojstva: na pr. kad iz toga, što je Bog čisti čin, izvodimo njegovu jednostavnost i njegovu nepromjenljivost. Mi ćemo u sliedećem postupati deduktivno. Kant doduše prigovara takvom načinu dokazivanja, kao da se radi o poznatoj pogrješki ontološkog dokaza. Međutim taj prigovor ne stoji. Mi naime polazimo od pojma, koji nije tek predmet čistog shvaćanja, nego koji je već objektivno opravdan, to jest koji se temelji na nekoj stvarnosti, a ne na čistom mišljenju.

Što se tiče same strukture spoznajnog procesa, kojim spoznajemo Božju narav, možemo govoriti o nekom trotaktu istog čina. Na to je već upozorio Pseudo-Dionizije u svom djelu „De divinis nominibus" (oko god. 500.). Prema klasičnoj terminologiji opisujemo taj trotakt ovako:

1. via affirmationis seu attributionis: po načelu

uzročnosti pririču se ili pridavaju Bogu sva savršenstva ovog vidljivog svieta, jer svaki učinak mora da je nekako sadržan u svom uzroku;

2. via negationis seu remotionis: u isto se vrieme nieče u Bogu kao čistom činu onaj nesavršeni način, na koji su ostvarene i same čiste savršenosti u ovom svietu, a nieče se i bila koja stvarna nesavršenost, kao na pr. sastavljenost, promjenljivost, protežnost i slično;

3. via eminentiae seu supereminentiae seu excellentiae: različne se savršenosti pririču Bogu na najsavršeniji, upravo na neograničeno savršen način.

Na primjer: Bog je razumno biće, jer u svietu ima razumnih bića koja su njegovi učinci; ali Bog nije razuman u onom nesavršenom smislu, u kojem su razumna različna bića (ljudi) u svietu; Bog je razuman na mnogo savršeniji način, upravo na najsavršeniji način.

Sporno može biti sliedeće pitanje. Kad je čista savršenost ostvarena na nesavršen način, treba li onda niekanje nesavršenog načina tog ostvarenja smatrati pravom negacijom (via negationis), ili se zapravo radi o putu eminencije, jer je niekanjem nesavršenog načina ostvarenja odstranjen temelj i razlog svakom ograničenju, tako da se samim niekanjem nesavršenog načina pririče Bogu savršenost kao čista savršenost, kao savršenost bez ikakvog ograničenja. Nama se čini, da je izpravnije uzeti taj proces niekanja kao „via negationis", jer on tamo formalno spada; a u ovom naročitom slučaju ne će biti potrebno, da se napravi korak na putu eminencije, jer je samim niekanjem postignuto ono, do čega bi vodio treći korak.

Stanovište, koje pretjerano ili jednostrano ističe niekanje kao jedinu valjanu spoznaju o Bogu, dobilo je ime „negativno bogoslovlje". Po njemu možemo samo tvrditi što Bog nije, a nikako ne možemo pozitivno odrediti njegovu bit ili bilo što od njegove naravi. Maimonides, protiv koga se borio sv. Toma (S, th. I, q. 13, a. 2 i De pot. VII, 5), rekao je čak, da i naše pozitivne tvrdnje o Bogu imaju zapravo negativno značenje. Kad kažemo, da je Bog živo biće, ne želimo pozitivno reći, da je Bog uistinu živo biće, nego je značenje te izreke samo to, da Bog ne egzistira onako, kako egzistiraju neživa bića. Tipično tumačenje u smislu negativnog bogoslovlja!

Kod mistika srednjega vieka, a i u spisima sv. otaca ima više tekstova u prilog negativnom bogoslovlju. Hoćemo li te tekstove izpravno shvatiti, onda moramo imati pred očima apologetsku svrhu pojedinih pisaca, a moramo također voditi računa o svim ostalim motivima, iz kojih su oni pisali. Većina spornih tekstova može se na taj način tumačiti u izpravnom pozitivnom smislu.

Neka se nadalje ne zaboravi, da je naša spoznaja o Bogu analogna. Nema ni jednog spoznajnog oblika, koji bi po našem ograničenom načinu shvaćanja mogao biti adekvatan izraz ili odraz neograničene bîti Božje. Potrebno nam je množtvo spoznajnih oblika, to jest množtvo pojmova uzetih iz vidljivog svieta. Ti su pojmovi doduše samo netočna ili nesavršena slika, ali su ipak istiniti.

O Bogu mislimo na naš način, to će reći po načelima naše naravne spoznaje. Zato metodički nije uputno, da odmah na početku pitamo za samu bit Božju, nego se preporuča, da pronađemo neko Božje svojstvo, koje se po našem načinu shvaćanja može smatrati osnovnim svojstvom, iz kojeg kao da ostala svojstva sliede spontano i nuždno.

Što su svojstva Božja? To su one savršenosti, koje kao takve pripadaju izključivo Bogu, a koje se u duhu našeg shvaćanja mogu smatrati vlastitostima Božje bîti: na pr. nepromjenljivost, vječnost. Prema metodičkim mogućnostima trebat će utvrditi različna Božja svojstva. Morat ćemo izričito postaviti pitanje o metafizičkoj bîti, to jest o onom, bez čega Boga shvatiti ne možemo. O fizičkoj bîti ne treba posebno govoriti, jer ona uključuje sva svojstva; fizička je naime bit skup svega onoga, bez čega neki predmet ne može egzistirati.

Božja svojstva (proprietates, attributa) diele se različno. Prije svega razlikujemo pozitivna i negativna svojstva, i to ne prema njihovom gramatičkom obliku, već prema tome, da li ona po svom formalnom značenju izriču čistu savršenost (mudrost, ljepota) ili nieču savršenosti, kako ih nalazimo u stvorovima (bezkonačnost, neizmjernost).

Nadalje razlikujemo svojstva bitka (attributa quidditativa seu quiescentia) i svojstva djelovanja (attributa actuosa seu operativa). Prva se odnose na sam bitak Božji i na njegovo postojanje (jednostavnost, vječnost, nepromjenljivost), a druga se odnose na Božje djelovanje (uviđanje, htienje).

Govori se također o absolutnim i o relativnim Božjim svojstvima. Absolutna svojstva odnose se na samoga Boga kao takvog (jednostavnost, bezkonačnost, vječnost), dok relativna svojstva uključuju neki logički odnos Boga prema stvorenim stvarima (milosrđe). Taj odnos opet može biti nuždne ili nenuždne naravi, kao na pr. kad se radi o svemogućnosti ili o slobodnom činu stvaranja.

Ostale diobe, o kojima se još može govoriti, nisu važne. One bez potrebe terete pamćenje.

LITERATURA

S. Dionysius Areopagita, De divinis nominibus. Migne: PG 3. — A. Feder, Des Aquinaten Kommentar zu Pseudo-Dionysius' „De Divinis Nominibus". Ein Beitrag zur Arbeitsmethode des hl. Thomas. (Scholastik. 1, 1926, str. 321—351.) — E. von Iványka, Der Aufbau der Schrift „De divinis nominibus" des Ps.-Dionysios. (Scholastik. 15, 1940, str. 386—399.)

L. Faulhaber, Die „drei Wege" der Gotteserkenntnis und der wissenschaftliche Gottesbegriff. Ein Beitrag zur Kritik der wissenschaftlichen Gotteserkenntnis. Würzburg 1924. — G. Michelet, Dieu et l'agnosticisme contemporain⁴. Paris 1920. — H. Lennerz, Zur Lösung von Schwierigkeiten in der Gotteslehre. (Scholastik. 1, 1926, str. 352—367.) — K. Feckes, Die Analogie in unserem Gotterkennen, ihre metaphysische und religiöse Bedeutung. U knjizi: Probleme der Gotteserkenntnis. Münster i. W. 1928, str. 132—184. — A. Elfes, Der Stufenbau der Gotteserkenntnis. U istoj knjizi: str. 185—224. — P. Parente, Quid re valeat humana de Deo cognitio secundum s. Thomam. (Acta Pont. Academiae Romanae s. Thomae Aq. et religionis catholicae. Nova series, vol. II. Taurini-Romae 1936, p. 7—31.) — P. Ortegat, Philosophie de la religion. Introduction critique. Étude des systèmes modernes. Paris 1937. — A. Horváth, Der analytische Wert des Gottesbegriffes. (Divus Thomas, Freiburg. 18, 1940, str. 449—494.)

Drugo poglavlje

SVOJSTVA BOŽJA

Koja su pojedina svojstva Božja?

Govoreći o spoznatljivosti Božje naravi, upozorili smo na značenje pojma „svojstvo“ ili „vlastitost“. Sad pitamo, koja su pojedina svojstva Božja.

Po različnim se priručnicima obično preobširno razpravlja o tom predmetu. Preobširno zato, jer je smisao pitanja (status quaestionis) s obzirom na pojedina svojstva isti, a i samo dokazivanje može se kod mnogih svojstava svesti na isto.

Mi polazimo od činjenice, da je Bog čisti čin (actus purus). To nije tek obična konstrukcija našeg mišljenja, nego se radi o istini, koja je uzročnim mišljenjem aposteriorno dokazana.

1. Božja je bit bezkonačna ili neograničena u savršenosti svojoj.

Bog je čisti čin. Zato je u njemu izključeno svako ograničenje. Ograničenje naime dolazi od toga, što je neki čin primljen u moći (actus receptus in potentia). Dakle je Bog čin ili savršenost bez ikakvog ograničenja: bezkonačna ili neograničena savršenost.

2. Božja je bit jednostavna.

Budući da je Bog čisti čin, zato u njemu ne može biti nikakve sastavljenosti. Svaka naime sastavljenost predpostavlja ili uključuje neku potencialnost.

Ima više vrsta sastavljenosti. Fizičku sastavljenost imamo onda, kad pojedini dielovi, iz kojih se sastoji neka stvar, mogu i za sebe postojati. Tako je na pr. stroj sastavljen iz fizičkih dielova. Metafizička sastavljenost znači doduše konkretnu istovjetnost, tako da takozvani sastavni dielovi ne mogu egzistirati samostalno, jedni neovisno o drugima, ali zato mogu biti zasebno ostvarene oznake („dielovi“); one mogu biti konkretno istovjetne stvari. Tako na pr. u definiciji čovjeka kao razumne životinje oznake „razumna“ i „životinja“ znače nešto, što može biti ostvareno i u drugoj kombinaciji (na

pr. duh ili zvier), ali u samom čovjeku nema realne razlike između oznaka „razumna“ i „životinja“, nego je cieli čovjek „razumna životinja“.

Kako god shvatili različne vrste sastavljenosti, — mogli bismo govoriti još i o drugim vrstama, ali za samu stvar nisu važne — Božja narav kao čisti čin izključuje svaku potencialnost, a uslied toga nema više ni temelja bilo koje stvarne sastavljenosti. Zato u Bogu nema ni fizičke ni metafizičke sastavljenosti, niti se može govoriti o nekoj sastavljenosti iz substancije i akcidenata, iz roda i razlike (to bi u stvari bila metafizička sastavljenost). Božja je bit absolutno jednostavna.

O nekim razlikama u Bogu možemo govoriti samo u čisto logičnom smislu. To znači sliedeće: budući da ne možemo Božju bit obuhvatiti jednim jedinim jednostavnim pojmom, nego se moramo služiti množtvom različitih pojmova, pojmovima, što smo ih stekli abstraktivnim putem, zato se naš pojam o Bogu doduše prikazuje u nekoj logičnoj sastavljenosti, ali njegovo je značenje zato ipak podpuno jednostavno.

Toga moramo ostati sviestni, naročito onda, kad po naravi i po principima naše ograničene spoznaje tvrdimo, da se Božja svojstva međusobno razlikuju. Ma da je terminologija pisaca u toj stvari različna, ipak je važno napomenuti ovo: razlika između pojedinih svojstava Božjih ima logički značaj, ali ona ima također svoj realni temelj, koji je u tom, što savršenosti označene tim različnim svojstvima shvaćamo u odnosu prema savršenostima, koje su u stvorovima ostvarene odjelito (distinctio rationis ratiocinatae late praecisiva).

Iz svega sliedi i to, da je neki antropomorfizam opravdan samo kao nesavršen način prikazivanja Božje biti. Ali tim ni najmanje nije rečeno, da Božja bit i stvarno ima antropomorfni značaj.

3. Božja je bit nepromjenljiva.

Nepromjenljivost sliedi opet iz toga, što je Bog čisti čin. Svaka naime promjena predpostavlja neku sastavljenost. Kad se sastavljeni subjekt mienja, onda on gubi nešto, i to upravo tim što dobiva neki novi oblik.

Drugo je, kad mi govorimo o Bogu sad pod ovim, sad pod onim vidom. U našoj spoznaji o Bogu može biti razvitka, ali to ne znači, da se sam Bog mienja.

Da je u Bogu izključena svaka fizička promjena, pravi prielaz iz moći u čin, to je po sebi jasno. Je li u njemu izključena i svaka moralna promjena? Bez sumnje. I to zato, jer bi promjena Božje odluke ili ujedno značila i fizičku promjenu ili barem uključila neki ne-

dostatak u znanju kao i nestalnost volje, što je u svakom slučaju neka nesavršenost, koje ne može biti u čistom činu.

Razumije se, da ćemo o Bogu ipak govoriti, kao da je on mienjao svoju volju. Mi ćemo na pr. reći, da se Bog kajao, da je stvorio čovjeka, da je Bog odlučio, da kazni čovjeka, da će nas Bog uslišati i t. d. To je zato, jer o Bogu moramo misliti n a š i m pojmovima. Potežkoće, koje uslied toga nastaju, nisu u samom Bogu, nego u našem načinu mišljenja, pa se one dosljedno moraju u tom svietlu i rješavati i protumačiti. — Na to pitanje vratit ćemo se u vezi sa s l o b o d o m Boga.

Ne uključuje li svako djelovanje u uzroku prielaz iz moći u čin? — U skolastičkoj filozofiji poznat je aksiom, koji glasi: „Agens agendo non mutatur". Smisao tog aksioma nije dovoljno određen samim značenjem rieči. S aksiomima je uobće tako, da se moramo sjetiti onog značenja, u kojem su oni prvotno bili uvedeni, a ne smijemo ih naprosto shvatiti i tumačiti po značenju, što ih imaju rieči kao takve. Ili drugčije: aksiome moramo shvatiti poviestno, a ne filološki. U filozofiji je češće slučaj, da mislioci za različne istine, kojima se dugo bave, nalaze koju vrlo kratku prikladnu jezičnu formulu. Takve formule u klasičnoj kratkoći izriču samo „rješenje", ali ne mogu ujedno sadržavati i u sviest podići cielu problematiku pojedinih pitanja. Obično samo upućeni znaju, što te kratke formule znače. Svakako bi bilo krivo, kad bi tko htio tumačiti aksiome sasvim jednostrano po čistom značenju rieči, kojima se oni formuliraju. To bi moglo voditi do krivog primjenjivanja aksioma, a dosljedno i do krivih zaključaka.

Formula „agens agendo non mutatur" ima sliedeće tradicionalno značenje: uzrok time što djeluje ne povećaje u samom sebi svoju savršenost, on ne postaje subjektom, koji bi primio neku novu savršenost. Kod ograničenih (stvorenih) uzroka je doduše uviek tako, da njihov prielaz iz mogućnosti djelovanja u sam čin djelovanja ujedno znači novu savršenost. Ta je savršenost samo onda absolutne naravi, to jest ona samo onda znači pravu kvalitativnu promjenu u uzroku, kad se radi o takozvanom imanentnom djelovanju. U tom slučaju učinak ostaje u samom uzroku (na pr. čin mišljenja). Strogo uzevši „promjena" kao sticanje nove unutarnje savršenosti ne usliedi ukoliko je uzrok „agens", nego ukoliko je on ovdje ujedno „patiens", to jest ukoliko je on subjekt ili nosilac samog učinka. Kad se naprotiv radi o djelovanju, koje prelazi na drugi subjekt (actio transiens), to jest kad učinak dobiva egzistenciju izvan uzroka, onda djelovanjem kao takvim ne raste sama unutarnja savršenost uzroka. Ako se konačno kaže, da je ipak razlika između uzroka, ukoliko m o ž e djelovati, i uzroka, ukoliko s t v a r n o djeluje, onda se već nema pred očima djelovanje

baš ukoliko prelazi na drugi subjekt (na pr. graditelj, ukoliko gradi kuću), nego se misli na pojedine čine, ukoliko se u djelatnom uzroku odvijaju — mogli bismo reći — kao „njegov život", a utoliko imaju značaj imanentnih čina.

Ako se služim olovkom, da pišem, onda olovka kao instrumentalni uzrok stvarno djeluje, i to tako, da njegov učinak prelazi na drugi subjekt (na papir). Kad olovka ovako „djeluje", onda njeno djelovanje kao takvo nije kao neka pozitivna savršenost u samoj olovki. „Djelatnost" nije ovdje naziv, koji bi se odnosio na unutrašnju kakvoću ili pozitivnu savršenost olovke, nego naziv, koji označuje odnos prema učinku, koji nastaje. Kad se ovdje ipak govori o nekoj „promjeni", onda se ona može odnositi samo na okolnost, da se olovka „troši", a to svakako nije kao sticanje nove unutrašnje savršenosti. Svi drugi momenti oko „djelovanja" olovke odnose se zapravo na bilo kakvo njeno primjenjivanje, a tim se označuju različne r e l a c i j e, ne absolutne ili unutrašnje savršenosti.

Da se sad vratimo na napried navedeni aksiom „agens agendo non mutatur", možemo reći sliedeće:

Kod ograničenih (stvorenih) uzroka je uviek tako, da je s njihovom „aktivnošću" spojena i neka „pasivnost". Zato je s njihovim djelovanjem spojena i neka „promjena". No promjena ne dolazi od djelovanja kao djelovanja, nego od djelovanja ukoliko je s njim spojena neka „pasivnost" ili „potencialnost". Kratkoće radi kaže se: „Agens agendo non mutatur". A moglo bi se reći i ovako: „Agens qua agens non est patiens."

Kako se vidi, smisao navedenog aksioma zapravo nije u tom, da se formulira neka istina, koja bi vriedila o Bogu kao čistom činu, nego se luče dvie stvari, koje se ne mogu bez daljnjeg vidjeti i izpravno shvatiti. Ipak se taj aksiom može primjenjivati, kad govorimo o Bogu kao čistom činu, jer Božja djelatnost kao djelatnost čistog čina ne uključuje nikakvu potencialnost. Prema tome u Bogu nema nikakve mogućnosti gibanja ili usavršavanja. A gdje god ima gibanja ili usavršavanja, ono ne dolazi od djelovanja kao takvog, nego od one „pasivnosti" ili „potencialnosti", koja je povezana s i z v j e s t n i m djelovanjem, naime s djelovanjem ograničenog bitka.

4. Bog je v j e č a n.

V r i e m e se računa po gibanju, ukoliko se u njemu može naznačiti naročiti slied kao „prije" i „poslije". Što egzistira u vremenu, to traje u svom postojanju, to je podvrgnuto sliedu „prije" i „poslije", makar i ne bilo kraja tom trajanju. V j e č n o s t je naprotiv takvo

trajanje, u kojem nema ni „prije" ni „poslije". To je trajanje bez početka i bez kraja, trajanje, koje osim toga izključuje i svaki slied: „duratio tota simul". Klasična definicija Boethiusa glasi ovako: „Aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio."

Kao egzistentno biće Bog traje u svom postojanju. Ali pošto je Bog čisti čin, nema u njemu nikakve mogućnosti gibanja, a prema tome ni mogućnosti slieda. Zato Božje trajanje nema „prije" niti „poslije". Ono izključuje svaki slied. A to znači, da je Bog vječan.

Nije lako shvatiti, kako mogu sva vremena za Boga biti vječno s a d a. Potežkoća je naročito oko budućih vremena. Kako mogu ona Bogu značiti sadašnjost, kad još nisu uobće ni ostvarena?

Mnoge potežkoće dolaze od samog načina izražavanja kao i od toga, što i nehotice mislimo o vječnosti kao o dugom vremenu bez početka i kraja, a zaboravimo, da je vječnost bez ikakvog slieda. U stvari je bitna razlika između vječnosti i vremena. Zato i ne možemo tražiti rješenje u nekom koegzistiranju vremena i vječnosti, barem ne u tom smislu, da bismo tražili dodirnu točku pod vidom trajanja. Stvar se lakše razumieva sa stanovišta onih istina, koje ćemo tek izričito dokazati u trećem dielu naše knjige, naime sa stanovišta znanja, da je Bog stvorio sve, što postoji u vremenu, te da Bog sve to i uzdržava. Zato je to njegovo djelovanje razlog, zbog kojeg se može reći, da Bog obuhvaća sva vremena. Ono vrieme, što još nije ostvareno, tek je moguće. Zato sa stanovišta vremena kao budućeg ili tek mogućeg vremena ne bi se smjelo govoriti o tom, da ono koegzistira, kad još nije ni ostvareno. Međutim, vremenske razlike gube svaki smisao, kad se stvar promatra sa stanovišta samog Boga, koji kao uzrok oduviek jest stvoritelj i uzdržavatelj.

Stariji t o m i s t i i mnogi s u a r e z i a n c i tumačili su stvar na drugi način. Prvi su zastupali neku koegzistenciju Boga i stvorova od vieka, i to po f i z i č k o m ili a k t u a l n o m bivstvovanju stvorova. Drugi su tu koegzistenciju po fizičkom bivstvovanju ograničili na samo vrieme stvarnog postojanja, dok su se inače pozivali na o b j e k t i v n i bitak stvari, to jest na stvari, ukoliko su predmet Božje spoznaje.

5. Božja je bit n e i z m j e r n a.

Neizmjernost je svojstvo, koje znači, da Božju narav ne možemo mjeriti mjestom ili prostorom: Božja bit ne može biti izmjerena mjestom ili prostorom. Uglavnom je to zato, što je Božja narav kao čisti čin bezkonačna egzistentna savršenost, savršenost bez ikakvih granica, tako da svaka mjestna ili prostorna mjera zbog svoje ograničenosti nuždno zataji.

6. Bog je posvudan.

U vezi s neizmjernošću treba spomenuti i posvudnost Božju. To svojstvo znači, da je Bog nazočan u svemu, što je realno u bilo kojem smislu. Posvudnost ne sliedi direktno iz nekog od napried spomenutih svojstava. Ipak nema naročite potežkoće u njenom dokazivanju, ako se predpostavi, da je Bog stvoritelj i uzdržavatelj svega, što postoji izvan Boga. To je „praesentia per contactum virtutis", nazočnost, koja se temelji na djelovanju: Bog je nazočan u svim stvarima, jer u njima aktualno djeluje.

7. Samo je jedan Bog.

To svojstvo znači, da je samo jedna takva narav, kakvu smo ustanovili u Bogu. Time je izključen svaki politeizam (i henoteizam: jedno najviše biće s podređenim božanstvima) kao i maniheistički dualizam, po kojem bi oduviek od sebe egzistirala dva najviša bića, princip dobra i princip zla.

Bog je bezkonačno ili neograničeno savršeno biće. No ne mogu egzistirati dva takva bića: da bi mogla biti neka razlika između njih, moralo bi jedno biće imati nešto, što drugo nema, a u tom slučaju ovo drugo biće već ne bi bilo neograničeno savršeno. Dakle postoji samo jedno neograničeno savršeno biće.

8. Bog je osoba.

Da je Bog osobne naravi, sliedi iz toga, što je on razumni uzrok i ureditelj svieta.

U pogledu Božje osobnosti treba razlikovati dvoje, i to samu činjenicu, da je Bog biće osobne naravi, zatim pitanje o samom pojmu osobe.

Nije potrebno, da prvo u pojedinostima odredimo sam smisao, u kojem se uzima pojam „osoba", pa da tek onda priričemo Bogu osobnost. Svi oni, koji različno definiraju pojam osobe, uzprkos svakom razilaženju ipak tvrde, da je čovjek biće osobne naravi. To je za nas ovdje dosta, da smijemo Bogu kao zadnjem uzroku čovječje obstojnosti priricati osobnost. Prema načelu uzročnosti učinak ne može biti savršeniji od uzroka, ili obratno, uzrok mora u najmanju ruku biti isto tako savršen kao učinak, a može biti još i mnogo savršeniji. Zato čak smijemo reći ovako: Bog je barem osoba. Ali on može biti još i više. Kao „prvi" uzrok u strogom značenju rieči, kao uzrok, koji ne tumači samo podrietlo individuuma, nego podrietlo vrste kao takve, Bog u odnosu prema čovjeku kao učinku nije „istovrstan uzrok"

(causa univova), tako da je on zapravo n a d vrstom „čovjek". Prema tome je Bog i savršeniji od čovjeka. Mi ne možemo odrediti mjeru toga „viška" u savršenosti, jer nam za to manjka svako mjerilo. Možemo samo reći: Bog je b a r e m osoba. Možda je Bog v i š e nego samo osoba. Ali u ovom našem svietu, za koji smo dokazali, da je on učinak Božji, ne nalazimo ništa, što bi nam dalo pravo, da to tvrdimo. Ako je Bog uistinu više nego samo osoba, i ako Bog želi da to „više" bude predmet naše spoznaje, onda on sam mora progovoriti u objavi. — Po kršćanskoj objavi u Bogu ista je narav, ali tri su osobe. D a je to moguće ili k a k o je to moguće, ne može filozof dokazati. To je tajna. Ali filozof ne može dokazati ni to, da je proturiečje u tvrdnji: u jednoj naravi tri su osobe. U obrani objavljene istine o Presv. Trojstvu filozof ima samo tu zadaću, da pokaže, da se ne može dokazati proturiečje. Njegova zadaća nikako nije, da pozitivno dokaže mogućnost trojstva u jedinstvu. Inače se već ne bi moglo reći, da je Presv. Trojstvo tajna u strogom značenju rieči, kako sama Crkva izričito naučava. Međutim, o svemu tom razpravlja dogmatsko bogoslovlje služeći se filozofijskim načelima, jer filozof kao takav, koji se u svojoj spoznaji izključivo poziva na ono, što je predmet razumske spoznaje (u opreci prema objavi Božjoj), nema ni povoda ni mogućnosti, da o tom što kaže.

Dok je sigurno, da se Bogu mora pripisati osobnost, dotle može biti prieporno, što pojam „osoba" zapravo znači. Nas ovdje zanima m e t a f i z i č k i smisao, a ne značenje, što ga isti pojam može imati u psihologiji i u pravnim znanostima. Naziv „osoba" je zapravo samo naročito ime uvedeno za označivanje onih naročitih substancija, koje egzistiraju podpuno samostalno u sebi (ne od sebe!), a koje su osim toga razumne naravi.

Kod modernih filozofa često se ne vidi, kako oni određuju metafizički smisao „osobe". Mnogi od njih definiraju osobu po oznakama svjesnosti i slobode. Međutim svjesnost i sloboda su samo vlastitosti osobnosti, a ne ono, što sačinjava njenu metafizičku bit. Još manje dolaze u obzir oni nazori, prema kojima bi se osobnost imala definirati po oznakama ograničenosti ili tjelesnosti, jer se ove zapravo indiferentno odnose prema pojmu osobnosti. Osoba m o ž e biti ograničene i tjelesne naravi, ali ona n e m o r a biti takve naravi.

Više o tom predmetu razpravlja filozofija religije, koja filozofijski izpituje i opravdava religiju kao uzajamni osobni odnos između Boga i čovjeka.

Kako su u Bogu ostvarene različne savršenosti?

Pita li se za način, na koji su ostvarene različne savršenosti u Bogu, onda moramo odgovoriti sliedeće:

1. Jednostavne ili čiste savršenosti nalaze se u Bogu formalno, to jest upravo po onom smislu, što ga izriče njihov pojam. One naime znače samo savršenost i ništa drugo, dakle savršenost bez ikakvog ograničenja. Zato se čak može reći, da se čiste savršenosti nalaze u Bogu ne samo formalno, nego i eminentno, to jest na neograničen način.

Mješovite savršenosti nalaze se u Bogu samo eminentno, a ne i formalno. Razlog je taj, što one formalno uključuju i neku nesavršenost, a u Bogu ne može biti nesavršenosti. Tielo, hodati, zaključivati i t. d., sve su to mješovite savršenosti: koliko je u njih savršenosti, toliko je i u Bogu ostvareno, i to ostvareno na neograničen način, a što je u njih nesavršeno, toga u Bogu nema.

Može se također kazati, da su sve savršenosti virtualno u Bogu. To znači samo toliko, da je Bog uzrok svih savršenosti ili da on može uzročiti (habet virtutem producendi) sve savršenosti.

Kako valja govoriti o Božjim savršenostima?

Bog u svojoj absolutnoj jednostavnosti posjeduje sve savršenosti na neograničen način. O tom treba voditi računa, kad na naš način govorimo o Bogu. Tako su nastala dva glavna pravila, koja glase ovako:

1. Za konkretne savršenosti Božje mogu se upotrebljavati bilo konkretni bilo abstraktni pojmovi.

Konkretni pojam znači subjekt zajedno s određenom formom (otac), dok abstraktni pojam znači samu formu bez subjekta (otčinstvo). U Bogu imamo taj jedinstveni slučaj, da se u pogledu svih njegovih konkretnih savršenosti možemo služiti i abstraktnim imenima: Bog je mudar (konkretni pojam), ali Bog je također mudrost (abstraktni pojam), jer je on mudar realnom istovjetnošću s onom formom, koja znači mudrost u neograničenom smislu.

2. U Bogu se o abstraktnim savršenostima mogu predicirati abstraktna imena, ali se o njima ne mogu predicirati konkretna imena.

Razlog je taj, što abstraktne savršenosti imaju u Bogu zbog njegove absolutne jednostavnosti smisao substancije, pa se o njima mogu predicirati druge savršenosti, formulirane abstraktno kao substancije i realno istovjetne s jednostavnom Božjom substancijom. Na pr. Božja je jednostavnost vječnost, Božja je pravednost milosrđe. Ali se ne smiju

predicirati konkretna imena o abstraktnim savršenostima (na pr. Božja je pravednost milosrđe), jer po našem načinu govora predikati označeni ovim imenima znače neku akciju ili funkciju, koja se tiče subjekta, a ne abstraktne forme. Ne vrši pravednost djela milosrđa, nego ih vrši onaj subjekt, koji je pravedan.

Transcendentalna svojstva Božja

Kao što se u ontologiji kaže, da su „jedno", „istina", „dobro" i „liepo" transcendentalna svojstva bitka, tako se ta svojstva na svoj način pripisuju ovdje i Bogu, koji je neograničeni bitak. Da je samo jedan Bog, o tom je već bilo govora. Preostalo je, da barem ukratko kažemo nešto o ostalim transcendentalnim svojstvima.

Bog je absolutna istina. To se najprije ima shvatiti u ontološkom smislu: konkretno egzistentni Bog podpuno odgovara onome, što znači pojam Bog po svom sadržaju. To sliedi iz neograničenosti njegove savršenosti. Bog je i u logičkom smislu absolutna istina: njegovo se znanje podpuno podudara s primarnim svojim predmetom (Božja bit), ono je čak istovjetno s tim predmetom. To sliedi iz toga, što je Bog čisti čin.

Bog je absolutna dobrota. To naime znači samo to, da Bog posjeduje sve savršenosti u najvećem mogućem stupnju. Budući da je Bog neograničen u svojoj savršenosti, to je on absolutno dobar. On je osim toga dobar i u relativnom smislu: sebi i drugima, to jest stvorovima, koji od njega imaju sve što imaju.

Bog je absolutna ljepota. Jer je Bog neograničeno savršen, zato je neograničeno skladna njegova narav, a prema tome je neograničeno uredno i njegovo djelovanje. A što je neograničeno savršeno, skladno i uredno, što je osim toga jednostavno i zbog toga u sebi jasno ili sjajno, to je liepo. (Liepo se različno definira: splendor veri ili splendor ordinis ili pulchra dicuntur, quae visa placent.)

Bog je također absolutna svetost. Kako je poznato, pojam „svet" može imati više značenja. Mi ga ovdje shvaćamo u smislu ćudoredne kvalifikacije, tako da je svet onaj, koji ne traži i ne čini drugo, nego što je ćudoredno dobro. — Bog je prije svega sama subsistentna svetost, jer je njegova bit absolutna dobrota. Budući da Bog svoju vlastitu bit hoće nuždno, a sve ostalo samo u vezi sa svojom bîti, to je i njegova volja nuždno vezana na dobro.

Sve to ima ovdje vrlo a b s t r a k t n o značenje. Prigovara se čak, da se na taj način stiče samo „suhi pojam" o Bogu, dok je konkretno egzistentni Bog, ako uobće treba priznati njegovu egzistenciju, nešto „sasvim drugo". Kod takvog prigovaranja je samo toliko opravdano, što se ovdje doduše radi o pojmu, do kojeg se dolazi a b s t r a k t i v n i m mišljenjem, ali njegov sadržaj zato ipak nije obična fikcija ili svojevoljno oblikovana tvorba; radi se naime o spoznaji, koja se temelji na stvarnosti, a koja se ravna po objektivnim načelima. Stoji i to, da imamo samo a n a l o g a n pojam o Bogu, dakle pojam, koji ne može sveobuhvatno sadržavati Božju bit, ali koji zato nije kriv ili neistinit. Ma da je istina, da je filozofskim mišljenjem stečeni pojam o Bogu u uzporedbi s Bogom objave (s Bogom ljubavi!) vrlo nesavršen („suh", „blied" ili „abstraktan"), ipak ne smijemo o b e z c i e n i t i filozofsku spoznaju o Bogu. Bez nje spoznajno ne bi bila opravdana vjera u objavu; moglo bi se raditi samo o „sliepoj vjeri".

LITERATURA

L. B r a u n, Die Persönlichkeit Gottes. Eine Auseinandersetzung zwischen Eduard von Hartmanns Philosophie des Unbewussten und dem kritischen Theismus. 2 svezka. Heidelberg 1929 i 1931. — F. M i t z k a, Der philosophische Beweis für die moralische Unveränderlichkeit Gottes. (Zeitschrift für katholische Theologie. 59, 1935, str. 57—72.) — R. G a r r i g o u-L a g r a n g e, Les perfections divines. Extrait de l'ouvrage: Dieu, son existence et sa nature³. Paris 1936. Isti, De eminentia deitatis. In quo sensu perfectiones divinae sunt in Deo „formaliter eminenter". (Acta Pont. Academiae Romanae s. Thomae Aq. et religionis catholicae. Nova series, vol. II. Taurini-Romae 1936, p. 162—175.) — M. M ü l l e r, Vom rechten Gebrauch der Namen Gottes. (Wissenschaft und Weisheit. 8, 1941, str. 54—57.)

Treće poglavlje

METAFIZIČKA BIT BOŽJA

U duhu našeg načina shvaćanja moramo još pitati, da li se neko od napried navedenih svojstava može smatrati korienom svih ostalih svojstava, kao da se njime zapravo konstituira metafizička bit Božja. Ne radi se dakle o tom, da tražimo neku stvarnu razliku u Bogu s obzirom na njegova svojstva. Pitanje se odnosi samo na naš način shvaćanja ili spoznavanja.

Naše je mišljenje, da se ta stvar ne može posvema apodiktički riešiti. Mnogo ovisi o tom, kako se pitanje postavlja.

Kao metafizičku bit neke stvari označujemo ono, bez čega ne možemo tu stvar zamisliti. To su dakle sve one oznake, iz kojih se sastoji sam pojam („bit“) neke stvari. O tom je već ukratko bilo govora.

U duhu našeg dosadašnjeg izlaganja čini nam se najprirodnijim, da metafizičku bit Božju formuliramo kao čisti čin. Vidjeli smo, kako se skoro sva ostala svojstva lagano mogu izvoditi iz toga, što je Bog čisti čin. Jer je Bog čisti čin, zato on izključuje svaku ovisnost o nekom drugom biću, zato njegovo postojanje nije kao čin primljen u nekoj moći.

Priznajemo, da bi se skoro s istim pravom moglo rezonirati i ovako: jer je Bog biće, koje egzistira od sebe, zato njegova egzistencija nije primljena u nekoj moći, nego je čista aktualnost. U tom smislu trebalo bi reći, da je „aseitas“ (osebnost) metafizička bit Božja.

Čini se, da bi gornje rezoniranje moglo dobiti i sliedeći oblik: jer Božje postojanje nije kao čin primljeno u nekoj moći (ili jer je Bog punina bitka, jer Bog „subsistira“), zato Bog mora od sebe egzistirati, zato njegovo postojanje mora biti čisti čin. Prema tome bi onda trebalo reći, da je „subsistentia“ metafizička bit Božja.

Možda i nema stvarne razlike između ova tri stanovišta. Čini se, da su izrazi „actus purus“, „ens a se“ i „esse subsistens“ sinonimni pojmovi, iz kojih istom lakoćom i nuždnošću sliede napried izložena svojstva. Ipak je uputno, tako nam se barem čini, držati se „čistog čina“ kao osnovnog i središnjeg pojma.

Opazka

Više iz poviestnih razloga, a manje zbog važnosti same stvari iznosimo ovdje u glavnim potezima različna mišljenja skolastičkih mislilaca.

Nominalizam, zatim Descartes, Leibniz i drugi držali su, da se metafizička bit Božja sastoji u takozvanoj materialnoj ili ekstenzivnoj bezkonačnosti kao u zbroju svih savršenosti. Međutim, u stvari je to fizička bit Božja.

Skotisti su većinom naučavali, da je metafizička bit Božja ili u radikalnoj ili u formalnoj bezkonačnosti, dakle u svakom slučaju u takozvanoj intenzivnoj bezkonačnosti.

Tomisti su većinom bili mišljenja, da je metafizička bit Božja u tom, što je Božja substancija nematerialne ili razumne naravi, bilo da su se pozivali na razum kao takav, bilo da su svu važnost polagali na subsistentni čin razuma.

Capreolus, Bañez, Molina, od novijih Donat i drugi brane osebnost, Remer i Rast subsistenciju kao metafizičku bit Božju.

Neki od modernih neskolastičkih filozofa brane slobodu ili ljubav kao metafizičku bit Božju.

Ovi neskolastički filozofi, ukoliko uobće brane teističko stanovište, ne razlikuju dovoljno čisto metafizičko pitanje o metafizičkoj bîti Božjoj — pitanje, koje ima izključivo obstojnostni značaj — od filozofijsko-religijske problematike, koja se više odnosi na osobnost Božju i na stav Boga prema razumnim stvorovima u svietu.

LITERATURA

A. Straub, Die Aseität Gottes. (Philosophisches Jahrbuch. 16, 1903, str. 105—124 i 414—430, zatim 17, 1904, str. 16—32.) — S. Schindele, Aseität Gottes, Essentia und Existentia im Neuplatonismus. (Isti časopis. 22, 1909, str. 1—19 i 159—170.) — F. Sawicki, Das Problem der Aseität. (Isti časopis. 37, 1924, str. 143—161.) Isti, Zum Problem der Aseität. (Isti časopis. 38, 1925, str. 400—402.) — J. Gessner, Kritisches zum Problem der Aseität und seiner wissenschaftlichen Behandlung. (Isti časopis. 38, 1925, str. 196—200.) Isti, Die Aseität — Problem und Geheimnis. (Isti časopis. 39, 1926, str. 208—212; na to odgovara F. Sawicki str. 213—216.) — V. Kuiper, Utrum Deus, intelligendo se, ponat se in esse. (Angelicum. 4, 1927, str. 289—299 i 454—475.) — A. Antweiler, Unendlich. Eine Untersuchung zur metaphysischen Wesenheit Gottes auf Grund der Mathematik, Philosophie, Theologie. Freiburg i. Br. 1934.

Četvrto poglavlje

PANTEIZAM

Dok ateizam jednostavno niječe obstojnost Božju, teizam i panteizam se slažu u priznavanju obstojnosti nekog nuždnog bića, zvalo se ono „Bog" ili „absolutno" ili kako mu drago. Oni se razilaze tek u pitanju bližeg određivanja tog nuždnog bića, ukoliko različno shvaćaju njegovu narav. Po panteizmu bi sveukupni sviet kao cjelina (svemir) imao značaj nuždnog bića. Teizam naprotiv drži, da se tek transcendentni uzrok svieta može nazvati nuždnim ili absolutnim bićem.

Neodrživost panteizma dokazana je već u načelu trećim argumentom sv. Tome, zapravo u dodatku tom argumentu, gdje smo pokazali, da nuždno biće ne može biti istovjetno sa svemirom, unutar kojeg bi navodno bilo akcidentalnih promjena, ali koji bi kao cjelina ostao uviek isti. Nuždno biće po naravi svojoj izključuje svaku mogućnost promjene, a prema tome i svaku stvarnu promjenu, bila ona substancialna ili akcidentalna.

Zbog poviestne važnosti panteističke zablude potrebno je, da pobliže upoznamo temeljna načela, koja su u različnim filozofijskim sistemima vodila do panteizma.

Što je panteizam?

Izraz „panteist" uveo je englezki filozof John Toland (1670. do 1722.) svojim djelom „Pantheisticon".

Panteizam (πᾶν, θεός: τὸ πᾶν ἐστιν ὁ θεός) je nauka, po kojoj sviet i Bog nisu dvie različne biti s naročitim bivstvovanjem, nego po kojoj je Bog naprosto sve. Stvari vidljivog svieta shvaćaju se kao manifestacije ili očitovanja božanstva: u njima ne samo da se nekako očituje substancialna božanska bit, nego u njima je ta božanska bit i stvarno nazočna, tako da je svaka pojedina stvar u strogom smislu rieči božanske prirode.

Panteizam je zato više kao neki neodređeni obći naziv za sve one filozofijske sisteme, koji naučavaju neko jedinstvo ili neku jednakost ili istovjetnost Boga i svieta pod vidom bitka. Tko mjesto analogije bitka zastupa njegovu jednoznačnost, taj logički mora doći do panteizma. Zato se svi sistemi izgrađeni u duhu materialističkog monizma

mogu smatrati panteističkim naukama. Ipak je izpravnije, da ih zovemo ateističkim naukama, jer se u njima ne poistovjetuje Bog sa svietom, već se naprosto nieče sve božansko.

Dok teizam shvaća odnos između Boga i svieta u smislu uzročnosti ili uzročnog stvaranja, panteizam uglavnom naučava takozvanu emanaciju, zbog čega se panteistička nauka u stručnoj literaturi također zove emanatizam. Međutim, pazi li se na točno značehje pojma emanacije kao i na točno određenje odnosa između Boga i svieta unutar pojedinih panteističkih sistema, onda se vidi, da emanatizam nije naprosto istovjetan s panteizmom, nego da ga se mora smatrati naročitim oblikom panteizma, tako da je umjestno i opravdano govoriti o emanatističkom panteizmu.

Što je emanacija? Da bismo izpravno shvatili značenje tog pojma, preporuča se da uočimo evoluciju, kojoj se emanacija suprotstavlja. U evoluciji imamo razvitak izvjestne cjeline u savršeniju cjelinu, eventualno u cjelinu višeg reda, ukoliko to nije proturiečno. U emanaciji naprotiv neki nesavršeni oblici bitka proizlaze iz savršenijeg bitka, ali tako, da se taj savršeniji bitak nikako ne mienja. Tako bi po emanatističkom shvaćanju božanstvo ostalo isto, dok bi vidljive stvari ovoga svieta bile samo nesavršene njegove manifestacije.

Različne vrste panteizma

Razlikujemo realistički i idealistički panteizam, a to naprosto prema tome, da li se on u spoznajnoteoretskom pogledu temelji na realizmu (na pr. Giordano Bruno, Spinoza, Ed. v. Hartmann) ili na idealizmu (Fichte, Schelling, Hegel). Idealistički panteizam poznat je u poviesti i u emanatističkom (neoplatonizam) i u evolucionističkom (Fichte, Schelling, Hegel) obliku.

Pod drugim vidom možemo govoriti o akozmističkom i kozmističkom panteizmu.

Akozmistički sistemi drže, da je sviet (kozmos) samo sjena stvarnosti, a da je jedino Bog zbiljski egzistentan. Tako na pr. brahmanski sistem Vedanta u Indiji naučava monizam, u kojem se toliko naglašuje Brahma, da množtvo stvari nekako izčezava kao nešto prividno i irealno. A Sankāra ide poslije čak tako daleko, da vidljivi sviet smatra iluzijom i prevarom (māyā). Neznanju (avidyā) treba pripisati, da se još govori o tielu i duhu i drugim prividnim stvarnostima. Onaj, koji je došao do pravog znanja, traži samo još da ga blaženo nestane u neograničenom moru vječnog Atmana-Brahmana, tamo gdje čovjek više nije ništa. — Slično pretjeravanje na račun svieta nalazimo i kod

Eleata, a u novijoj poviesti kod Spinoze (barem po tradicionalnom tumačenju njegove nauke). Taj se oblik panteizma zove i „teologijski", očito, jer jednostrano naglašuje Boga, a kadkad „ontološki", ukoliko zanemaruje ili čak nieče fizičke stvari.

U kozmističkom (naturalističkom, monističkom, realističkom) panteizmu je sviet ili svemir „absolutno", tako da bi Bog bio samo neko prividno biće (to tvrde na pr. Giordano Bruno i Haeckel). No ovo je više ateizam, nego panteizam.

Neku sredinu između akozmističkog i kozmističkog panteizma znače oni sistemi, po kojima je um ili volja, dakle neka stvarnost duhovnog reda, ono „absolutno", što se u različnom pogledu razvija ili očituje. Takvu nauku zastupaju na pr. Plotin, Lessing, Herder, Goethe, Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer, Schleiermacher, Ed. v. Hartmann, Gentile i drugi.

Od panteizma treba razlikovati takozvani panenteizam (πνᾶ ἐν θεῷ, All-in-Gott-Lehre, sve u Bogu). Taj izraz uveo je K. Chr. Fr. Krause (1781.—1832.) kao naziv za svoje vlastito shvaćanje, po kojem je sve u Bogu, ali ne kao da su Bog i sviet naprosto istovjetni, ne kao da se oni naprosto podudaraju, nego tako da je sviet sadržan u Bogu kao dio u cielom. Sve je od Boga stvoreno, to jest sve što postoji, postoji od Boga i po Bogu, ali ne izvan Boga, nego u Bogu. Bog je svietu imanentan, ukoliko je naime i sviet sa svoje strane naprosto u Bogu, to jest Bogu imanentan. Ali Bog je ujedno transcendentan, pošto je sviet u njemu sadržan kao dio: Bog je više nego sviet, Bog prelazi granice svieta.

Tako je Krauseov panenteizam kao pokušaj neke sinteze imanencije i transcendencije, panteizma i teizma.

Budući da teizam naučava ne samo transcendenciju, nego i neku imanenciju Boga (Božje uzdržavanje i sudjelovanje), to moramo biti oprezni kod tumačenja tekstova srednjovjekovnih mistika, koji se češće navode u prilog panenteizmu. Po izvještaju Djela Apostolskih rekao je i sam sv. Pavao, da u Bogu „živimo i mičemo se i jesmo" (17, 28), a znamo da smisao tih rieči nije panenteistički. Slične formule ima sv. Augustin (De vera religione 55; De civitate Dei IV, 12; Soliloquia I, 3, 4), Eckhart i Nikola iz Cuesa. Plotinova se nauka nekako približuje panenteističkom shvaćanju. Kad Scotus Eriugena kaže „in Deo immutabiliter et essentialiter sunt omnia" (De divina natura III, 1), čini se da intendira panenteistički smisao; no sve to poviestno još nije razčišćeno. Panenteističke misli zastupaju Carrière, Fichte, Lotze, Wundt, Pfleiderer, Fechner, Eucken i drugi.

Realistički panteizam

Osim panteizma vedantske škole u Indiji, koji smo napried opisali kao primjer akozmističkog panteizma, možemo navesti sliedeće nazore:

Po Ksenofanu je sviet istovjetan s božanstvom (ἕν καὶ πᾶν), a božanstvo kao svemir ili „jedno" ima ona svojstva, što ih po miletskoj školi ima ἀρχή: ono je vječno, nije nastalo i ne prolazi. Po predaji je Ksenofan božanstvu pripisao oblik kugle. Po svjedočanstvu Aristotela Ksenofan se nije izjasnio, da li je „jedno" ograničeno ili neograničeno.

Stari stoici načelno i sviestno naučavaju panteizam. Što je stvarno, to je tjelesno. A sve što postoji, to je zapravo božanstvo u različnim stanjima. Dva najviša principa, tvorno (božanstvo) i trpno (materija), ne razlikuju se kvalitativno. Njihova je opreka samo relativna: tvorno je finija materija. Tvorni princip sadržan je nekako i u gruboj materiji. Materija u najstrožem značenju je substancija bez ikakvih kvalitativnih određenja, dok je tvorno kao duh (ali materialne prirode!) materiji imanentno. Sviet periodički nastaje i propada; to ide tako u bezkonačnost. U razvitku svieta oblikuje se gruba materija, kojoj se suprotstavlja božanstvo kao λόγος σπερματικός, to jest kao ono, što u sebi sadrži sve materialne klice oblikovanja i razvitka u svoj njegovoj mnogovrstnosti i raznolikosti (λόγοι σπερματικοί).

U ostalom stoici brane jedinstvo svieta kao i njegovu ograničenost, a drže da sviet ima oblik kugle. Sve se zbivanje u njemu odvija neminovnom uzročnom nuždnošću božanstva (εἱμαρμένη), ali ipak tako, da je sve mudro i najbolje uređeno od božanstva (πρόνοια). Takva se providnost stvarno ne razlikuje od udesa ili fatuma. — Treba napomenuti, da se u stoičkom panteizmu ipak nalaze i tragovi štovanja božanstva, što se zamišlja osobnim bićem (vidi na pr. Kleantov hvalospjev Zeusu).

Straton je čisto imanentistički tumačio postanak i razvitak svieta. Sviet je nastao prirodnim silama na fizikalan način i u smislu prirodne nuždnosti. Sviet je samo utoliko djelo božanstva, ukoliko je božanstvo istovjetno sa svietom.

Češće se nauka jonskih filozofa (Thales, Anaksimen, Anaksimandar) zove hilozoistički panteizam. Istina je, da svaki od njih uzima kao naročito počelo (ἀρχή) svih stvari neku pratvar, kojom tumači sviet. Po Thalesu je to voda, po Anaksimenu zrak, a po Anaksimandru „neograničeno" (τὸ ἄπειρον). Njima je ta pratvar živa (hilozoizam), i to ne u tom smislu kao da neki princip oživljuje tvar, nego kao da je u pratvari ujedno dan i moment tvarnosti i moment gibanja. — To je stanovište u stvari monističko. Ali budući da pratvar tek kod Anaksimandra dobiva ujedno religiozno značenje, ukoliko se apeironu pridieva

naziv božanstva (τὸ θεῖον), to se naziv „panteizam" smije ovdje samo s rezervom primieniti.

Obično se i neoplatonici, u prvom redu Plotin, ubrajaju među panteiste. To nije sasvim opravdano, kako se lako može vidjeti iz Plotinove nauke.

Božanstvo je po Plotinovom naučavanju transcendentno, i to transcendentno u strogom smislu rieči. U platonsko-neopitagorovačkom duhu božanstvo se kao nadbitak zove „jedno"; ono je istovjetno s „dobrim". Iz njega proizlaze sve ostale stvari, zapravo čitava hierarhija hipostaza, koje stoje među sobom u odnosu naročite podređenosti. To je glasovita „emanacija" neoplatonizma. — No Plotin izričito kaže, da se nikako ne radi o emanaciji u tom smislu, kao da bi ono više, iz čega nešto niže proizlazi, izgubilo nešto od svoje vlastite substancije. Radi se o takvoj uzročnosti, kod koje se uzrok ne smanjuje uzrokovanjem; a učinak je uzroku imanentan u tom smislu, što o njemu ovisi i što se na njega nadovezuje. — Međutim, dvie su stvari, koje kod Plotina zvuče panteistički:

1. uzrokovanje nije usliedilo slobodno, već nekom nutarnjom prirodnom nuždnošću;

2. sve stvari nutarnjom nuždnošću teže za božanstvom, a zadnji je stupanj uzpona prema božanstvu neka intuicija i ekstatično sjedinjenje s božanstvom: i intuicija i sjedinjenje postizava se vlastitim silama, a time kao da je rečeno, da između božanstva i stvora postoji prirodan razmjer.

Plotin dakle izričito i jasno brani transcendenciju božanstva i uzročnu ovisnost svieta o njemu, ali ujedno uvodi u svoju nauku dva elementa panteističkog značaja.

Ivan Skotski (Joannes Scottus ili Eriugena, IX. stoljeće) u svom glavnom spisu „De divisione naturae" tumači kršćanski pojam stvaranja u smislu nuždne neoplatonske emanacije. Stvari ovog svieta proizlaze iz božanstva procesom, koji se zove „analysis" ili „resolutio", a ima smisao razvitka, dok je povratak u božanstvo „deificatio". Na koncu je Bog sve, kao što je i obratno sve Bog. Zato već i sad vriedi, da je substancija svih ograničenih stvari Bog. Stvorovi i Bog su jedno te isto; oni nisu različna bića.

Mnoge se formule kod Ivana Skotskog mogu izpravno shvatiti kao pretjeravanja u duhu negativnog bogoslovlja. Značajno je razlikovanje četvorostruke prirode, a to su ove: 1. priroda, koja stvara i koja se ne stvara ili koja nije stvorena (Bog kao stvoritelj); 2. priroda, koja je stvorena i stvara (ideje, koje u Bogu subsistiraju, a koje su „causae primordiales"); 3. priroda, koja je stvorena i ne stvara (stvari u vremenu i prostoru); 4. priroda, koja ne stvara, a nije ni stvorena (Bog kao zadnja svrha svih stvari).

Amalrik de Bène († 1206. ili 1207.) naučavao je, kako nam svjedoče drugi, da su stvoritelj i sviet istovjetni, da je božanska bit univerzalna forma svih stvorova ili da je Bog bit svih stvari. Sve će se stvari vratiti u Boga, a u njemu će ostati kao jedan jedini nepromjenljivi individuum. Sve je jedno, a to jedno je Bog. Značajno je

za ovo mišljenje, da je forma ono, što je u stvorenih stvari kao pravi bitak istovjetno s Bogom. — Među ostalim kaže sv. Toma za Amalrikove učenike izričito ovo: „Alii autem dixerunt deum esse principium formale omnium rerum, et haec dicitur fuisse opinio Amalricianorum" (S. th. I, q. 3, a. 8, c.). Iz toga se vidi, da sv. Toma njihovu nauku nije poznavao iz neposrednih izvora, ali da je ta nauka ipak bila spomena vriedna.

David iz Dinanta naučavao je, koliko vidimo iz svjedočanstava sv. Tome i sv. Alberta Velikog, da je materija ono, što je u stvorenih stvari kao pravi bitak istovjetno s Bogom. Sv. Toma: „Tertius error fuit Davidis de Dinando, qui stultissime posuit Deum esse materiam primam" (S. th. I, q. 3, a. 8, c.).

Po sv. Tomi izvještaj o Davidovom panteizmu glasi ovako: „Divisit res in partes tres, in corpora, animas et substantias separatas. Et primum indivisibile, ex quo constituuntur corpora, dixit Yle; primum autem indivisibile, ex quo constituuntur animae, dixit Noym vel mentem; primum autem indivisibile in substantiis aeternis dixit Deum. Et haec tria esse unum et idem: ex quo iterum consequitur esse omnia per essentiam unum" (In II Sent. dist. 17, q. 1, a. 1). — Po sv. Albertu Velikom tvrdio je David sliedeće: „Manifestum est unam solam substantiam esse non tantum omnium corporum, sed etiam omnium animarum, et hanc nihil aliud esse quam ipsum Deum, quia substantia, de qua sunt omnia corpora, dicitur Hyle, substantia vero, de qua sunt omnes animae, dicitur ratio vel mens. Manifestum est igitur Deum esse substantiam omnium corporum et omnium animarum. Patet igitur, quod Deus et Hyle et mens una sola substantia sunt" (S. th. II tract. 12, q. 72, m. 4, a. 2, n. 4).

Ivan Eckhart ili Meister Eckehart (oko 1260. do 1327.) zastupao je nazore, koji su još za vrieme njegova života izazvali velik spor. Od 108 obtuženih izjava osudila je Crkva 28, od kojih neke po smislu sadrže panteističku nauku. Osuda je usliedila poslije Eckhartove smrti.

Nastala su razmjerno mnoga iztraživanja oko Eckhartove nauke o odnosu svieta prema Bogu. Stvar je utoliko dosta prieporna, što se u Eckhartovim spisima nalaze tvrdnje sa čisto teističkim kao i sa čisto panteističkim smislom. Naročito u njegovim propoviedima, koje nisu pisane od njega samog, ima više nejasnih tekstova, koji kao da su u prilog panteizmu. To je po svoj prilici zato, što su neoplatonizam, arapska i židovska filozofija imali velik utjecaj na njegovu inače skolastički orientiranu nauku. Čini se, da i njegova nauka o „iskri duše" kao nestvorenom i nestvorivom činbeniku duše dosljedno vodi do panteizma. Mnoge je potežkoće u toj stvari skrivila terminologija takozvanog negativnog bogoslovlja, gdje je način izražavanja negativan, dok je sadržaj pozitivan.

Eckhart je subjektivno bio pravovjeran. Da li je i njegova nauka kao cjelina objektivno bila pravovjerna, to jest teistička, ne može se još reći. To pitanje još nije sasvim razčišćeno. Prema vrlo temeljitim radovima od O. Karrera i W. Bangea dosta je vjerojatno, da Eckhartovu nauku treba tumačiti teistički, a ne panteistički[1].

Giordano Bruno (1548.—1600.) razvio je svoju nauku o Bogu i svietu pod očitim utjecajem stoicizma i neoplatonizma, a kao znatni mislioci utjecali su na njega naročito Nikola iz Cuesa i Kopernik. Ne vidi se jasno i težko je reći, da li mu je uobće uspjelo povezati različne posuđene elemente u originalnu ne-proturiečnu misaonu cjelinu. To se u prvom redu odnosi na pitanje, da li je božansko svietu imanentno ili je ono u odnosu prema svietu transcendentno, nadalje, da li su pojedinačne stvari samo priviđaji jedne jedine substancije. Do prave pojmovne jasnoće Bruno nije došao u tim problemima, ali u njegovim izlaganjima ipak nekako prevladava intuitivno uvjerenje o jedinstvu i božanstvenosti bezkonačnog svemira. Kao glavne momente njegovog naučavanja o Bogu i svietu kao i o njihovom međusobnom odnosu možemo iztaknuti sliedeće:

Bruno proširuje Kopernikovu nauku, ukoliko filozofijski naučava, da je stvarnost bezkonačan svemir, koji se ne giblje i koji sam u sebi ima razlog svog bivstvovanja. Bog je prvi imanentni uzrok u svemiru, a svjetovi su nastali nutarnjom nuždnošću, ne svojevoljno: u tom smislu slobodno. Oni se zovu „natura naturata" (priroda, koja je nastala), dok je Bog „natura naturans" (priroda, koja djeluje). Zbivanje u prirodi je očitovanje Boga kao kozmičke sile. Božje su vlastitosti: moć, mudrost i ljubav. Bog kao prvi uzrok ujedinjuje u sebi sve opreke („coincidentia oppositorum", princip, što ga je već izričito zastupao Nikola iz Cuesa). — Bruno zabacuje dualizam materije i forme: forma je istovjetna s materijom, ona je sadržana u materiji kao u klici i izvoru svega djelovanja. Kao što je samo jedna sila, jedan red i jedan zakon, tako isto je sve u prirodi oduhovljeno. — Bruno je tipični zastupnik naturalističkog panteizma.

Baruch Despinoza ili Spinoza (1632.—1677.) ušao je u poviest kao najtipičniji predstavnik realističkog panteizma, tako da se akozmistički panteizam u kasnijoj poviesti često zove i „spinozizam". Po tradicionalnom tumačenju Spinozine nauke vodila je njegova definicija substancije do tvrdnje, da postoji samo jedna jedina substancija. Substanciju je shvatio kao ono, što postoji po sebi i što se poima po

[1] Poredi W. Bange, Meister Eckeharts Lehre vom göttlichen und geschöpflichen Sein. Dargestellt mit besonderer Berücksichtigung der lateinischen Schriften. Inaugural-Dissertation (Bonn). Limburg a. d. Lahn 1937, str. 281.

sebi; pojam toga prema tome ne traži pojam neke druge stvari, da bi se po njoj oblikovao. U stvari Spinoza polazi od Descartesove definicije, po kojoj je substancija ono, što tako postoji, da ne treba ničije pripomoći za bivstvovanje. Iz toga je lako sliedilo, da je moguća samo jedna jedina substancija ili da su istovjetne substancija svieta i substancija Boga. Pod uplivom kartezianske škole pripisao je Spinoza substanciji dva osnovna svojstva, protegu i mišljenje; među njima ne bi postojala nikakva uzajamna uzročna veza, nego samo divan sklad. Božanska je substancija po tom shvaćanju i duhovna i materialna (protežna). Ne kao da je Spinoza namjerno i sviestno htio zastupati monistički naturalizam odnosno naturalistički monizam, nego je sve to samo konzekvencija njegove inače dosljedne teze, da prema postavljenoj definiciji substancije ne mogu biti dvie substancije, a da tvar i duh (protega i mišljenje) nisu dvie substancije, nego atributi jedne substancije[2].

Stvari ovoga svieta opisuju se kod Spinoze kao različni modi, kojima se na određen način očituju Božja svojstva. Stvari su u Bogu; one su Bogu imanentne. Nastale su slobodno, ali ujedno nuždno. Kao proizvoditelj je Bog „natura naturans" (priroda-stvoriteljica), a svi oni oblici, u kojima se očituju Božji atributi, zovu se „natura naturata" (proizvedena priroda).

To se tradicionalno tumačenje Spinozine nauke uglavnom temelji na terminologiji 17. stoljeća, a predpostavlja da Spinozine izvode treba shvatiti upravo u duhu te terminologije. Tumači se u novije vrieme sve više udaljuju od tog shvaćanja. Isusovac St. von Dunin Borkowski, možda najtemeljitiji poznavalac Spinozine nauke, došao je do sliedećeg rezultata u pogledu tumačenja Boga u Spinozinu sistemu:

Spinoza nikad i nigdje ne shvaća odnos svieta prema Bogu kao pravu emanaciju. Kad kaže, da su stvari kao „modi" (kao neka određenja) u Bogu, onda Spinoza u smislu neke činjenične filozofije (u opreci prema strogom metafizičkom mišljenju) brani njihovu uzročnu ovisnost o Bogu. Spinozina tvrdnja, da su modi u Bogu, istovjetna je s tvrdnjom, da ti modi ne bi mogli biti bez božanske substancije i da ih bez ove substancije ne bismo mogli ni shvatiti. „Biti u Bogu" kod Spinoze znači činjenicu podpune ovisnosti bitka o Božjem biću — i ništa drugo. Isto tako „imanentna uzročnost" kod Spinoze znači samo to jedno, da su stvari u svojoj biti i svom postojanju ovisne o Bogu. Biti u Bogu znači podpunu ovisnost, a podpuna se ovisnost prikazuje kao odnos imanencije, ali ipak ne tako, kao da bi se radilo o stvarnoj imanenciji, nego kao da odnos imanencije najbolje karakterizira značenje podpune ovisnosti. Spinoza se služi izrazima svog vremena, ali ih ne upotrebljava po značenju, što su ga imali u ono vrieme. Inače njegov sistem vrvi ako ne nedosljednim, a ono bar neobičnim i neshvatlji-

---

[2] Descartes je nedosljedno tvrdio, da su protega i mišljenje dvie substancije. Uslied ove nedosljednosti nije došao do panteističkih zaključaka.

vim tvrdnjama. Makar Spinozin način izražavanja zvučio panteistički, njegovo stvarno nastojanje ide za tim, da spasi Božju bit kao podpuno samostalnu, a ne da je izjednači ili poistovjetuje sa stvarima svieta. Slično i njegova tvrdnja, da je Božja sloboda zapravo nuždnost, ne znači nutarnje proturiečje, kako bi to sliedilo po terminologiji tradicionalnog tumačenja. „Nuždno" je ovdje samo naziv za Božje djelovanje, ukoliko je ono poteklo iz samog Boga i ukoliko ono podpuno odgovara Božjoj biti[3].

Previše kompromisno zvuči, kad P. Vuk-Pavlović prikazujući Spinozinu nauku daje ovo tumačenje: „Spinozina se nauka prikazuje, kako je poznato, ponajčešće upravo kao primjer monističkoga sustava. Ipak su neki njegovi interpreti upirući se u njegovu nauku o množtvu božanskih atributa i mnogolikosti u sferi moda vidjeli u njemu pluralista. Zapravo nemaju ni jedni ni drugi sasvim krivo, ali jednako stoji, da su i jedni i drugi savršeno jednostrani i da samome Spinozi pripisuju jednostranost, kakve u njega stvarno nema. Ako dosadašnjem razlaganju ima opravdanja, onda bi se sustav Spinozin morao uistinu označiti kao dualistički usmjeren, kao dualno ili dvojno određen monopluralizam ili i, ako se hoće, monopluralistički fundiran dualizam"[4]. Upravo ovo kompromisno rješenje uključuje već po samim pojmovima proturiečje[5].

Isusovac P. Siwek u svojoj monografiji o Spinozi i o religioznom panteizmu tumači Spinozinu nauku u smislu „pravog panteizma": Spinozin je sustav po njemu kozmistički, naturalistički ili realistički panteizam[6].

Idealistički panteizam

Panteistički je stav idealizma u različnim svojim oblicima konzekvencija, koja logički sliedi iz spoznajnoteoretskih načela. Zato je izpravno razumievanje idealističkog panteizma nuždno vezano na promatranje one spoznajnoteoretske predpostavke, koja vodi do toga, da se „absolutno" shvaća kao duh, sviest ili „ja". A ukoliko se želimo uputiti u smisao evolucije idealističkog panteizma kao tumačenja svieta, moramo se uživjeti u smisao takozvane dialektičke metode.

---

[3] St. v. Dunin Borkowski, Spinoza. Band IV: Aus den Tagen Spinozas. Geschehnisse, Gestalten, Gedankenwelt. Dritter Teil: Das Lebenswerk. Münster i. W. 1936, str. 389—416. Poredi: B. Jansen, Dunin-Borkowskis Spinozaforschung. (Philosophisches Jahrbuch. 50, 1937, str. 192—214.)

[4] P. Vuk-Pavlović, Spinozina nauka. Zagreb 1938, str. 42. Poredi osim toga str. 146—153.

[5] U prikazu P. Vuk-Pavlovića iznenađuje okolnost, da je naveden samo prvi svezak monumentalnog djela od Dunina Borkowskog, a da se nigdje ne spominju ostala tri svezka, od kojih četvrti svezak temeljito obrađuje pitanje Boga odnosno panteizma kod Spinoze. Znanstveno je nemoguće predpostaviti, da se pisac usudio predati javnosti svoju knjigu, a da nije uobće ni znao za ove svezke, jer je poslije citiranog prvog svezka nuždno morao voditi računa o izlaženju narednih svezaka. A zašto ih onda nigdje ne navodi?

[6] P. Siwek, Spinoza et le panthéisme religieux. Paris 1937, str. 256—259. — Kako se iz citiranih djela vidi, Siwek se nije služio trećim i četvrtim svezkom djela od Dunina Borkowskog, ma da su ti svezci objelodanjeni 1935. i 1936.

Putevi, koji su u poviesti filozofije vodili do idealizma, bili su raznoliki i mnogobrojni[7]. No pazimo li samo na načelnu strukturu kao i na idejnu pozadinu idealizma, onda ga možemo u neku ruku smatrati reakcijom na naivni materializam, po kojem se prava stvarnost sastoji iz onog, što je pristupačno i spoznatljivo osjetilima. Kod dubljeg razmišljanja čovjek mora ustanoviti, da „duh" ili „ideje" imaju vrlo velik upliv na stvarnost i na život, na njihovo nastajanje i oblikovanje. Čak nam se čini, da stvarnost možemo samo utoliko duhovno spoznati, ukoliko je ona i sama oblikovana od shvatljivog sadržaja ideja. A čini nam se i obratno, da je stvarnost našem umu utoliko strana i nepristupačna, ukoliko se ona udaljuje od „ideja". Sve to već nekako navješćuje primat duha i ideja. Uzme li se k tomu u obzir, da su prema pretjeranom racionalizmu osnovni ontološki pojmovi apriorne naravi, neovisni o bilo kakvom izkustvu, onda se prema tom stanju stvari moralo nametnuti pitanje, kojim pravom primjenjuje razum svoje apriorne pojmove na stvarnost, koja postoji neovisno o njemu. I upravo u duhu racionalističkog mišljenja mogao se očekivati odgovor, da se to primjenjivanje pojmova ne može opravdati, nego da treba braniti stanovište, da razum uobće tek stvara predmete, ukoliko svojim osnovnim apriornim pojmovima ili kategorijama oblikuje ono, što je „dato". Po tom shvaćanju predmet ne postoji „po sebi", neovisno o mišljenju. A razum, koji na taj način stvara predmete, nije empirički razum pojedinca, nego neka obća „sviest", neka nadindividualna sviest ili „sviest uobće", koja ipak na neki način ulazi i u individualnu sviest.

U odnosu prema sviesti predmet spoznaje po shvaćanju idealizma nije „transcendentan" ili neovisan o njoj, nego je sviesti „imanentan", to jest mišljenje ga sâmo stvara ili oblikuje: sama misaona tvorba kao takva je jedini predmet i zadnja svrha svake spoznaje. Poriče se dakle „intencionalna" upravljenost pojmova na predmete, kao i funkcija spoznaje da izrazi nešto, što postoji neovisno o mišljenju.

Iz svega se vidi, da se idealizam kao sistem toliko razilazi od tradicionalnog tumačenja spoznaje i istine, da ujedno znači sasvim novo tumačenje bitka i stvarnosti. Tko tvrdi, da se bit idealizma sastoji u tom, da idealizam poriče obstojnost nekog tjelesnog, vansubjektivnog svieta ili da idealizam u najmanju ruku zastupa nespoznatljivost tog svieta, taj je uočio samo izsječak njegove nauke. Ima mnogo idealista, koji izričito priznaju „stvarnost" ili obstojnost nekog svieta, koji postoji neovisno o individualnom subjektu; ipak se ne smije zaboraviti, da tako

---

[7] J. de Vries, Denken und Sein. Ein Aufbau der Erkenntnistheorie. Freiburg i. Br. 1937, str. 132—136.

shvaćena stvarnost nije naprosto istovjetna s pojmom stvarnosti u duhu realizma. Po Kantu se napried navedena „sviest uobće" zove „transcendentalni subjekt", a sistem, koji u tom pravcu nastaje, zove se „transcendentalni idealizam". Što je taj „transcendentalni subjekt"? Kant se na nekoliko mjesta tako izražava, kao da taj subjekt znači zajedničku čovječju narav. Ali tako bi se njegov idealizam pretvorio u antropologijski relativizam: istina ne bi imala obću i absolutnu vriednost. Klasični „njemački idealizam" (Fichte, Schelling, Hegel) riešio je to pitanje na taj način, da je Kantov transcendentalni subjekt shvatio kao metafizičku stvarnost absolutnog, božanskog duha, za koji tvrdi, da on mišljenjem u sebi stvara sve razlike te se tako razvija u sve, što bilo na koji način postoji (metafizički idealizam). Mislioci, koji su se protivili svakoj metafizici, zabacili su transcendentalni subjekt kao „stvarnost". Već je sam Hegel kao najviši princip uzeo „pojam", za koji tvrdi, da se on razvija mišljenjem. A novokantovci upravo u tom pravcu tumače transcendentalni subjekt, naime kao ono što je najviši uvjet svake „stvarnosti"; kao skup apriornih oblika, kojima se oblikuje predmet; dakle kao nešto čisto „logično", u kojem uobće nema više opreke između subjekta i objekta (objektivni ili logički idealizam).

Ukoliko se još pita za odnos između bitka i sviesti, ne preostaje drugo nego da se to pitanje rješava iz same sviesti. Sviest mora promatrati samu sebe odnosno svoje vlastito djelovanje i sve što je za to djelovanje potrebno. Na taj način ona također vidi, kako iz nje nastaje sve ono, što u različnom značenju može biti nazvano stvarnošću. Taj se postupak zove d i a l e k t i č k a m e t o d a. Kao dialektika mišljenja ciela logika dobiva dinamički značaj. Pojam nije kao statična slika nekog predmeta, nego je kao izraz zadaće da shvati i da odredi predmet, što ga intendira. U pokušaju, da mišljenje izvrši tu zadaću, javlja se trotakt dialektičke metode: teza-antiteza-sinteza. Kad mišljenje treba da točno zahvati i odredi neki pojam (teza), onda ono mora da odieli njegov predmet od predmeta ostalih pojmova: ono mora taj predmet izolirati, abstrahirati. No izolirani ili abstrahirani predmet nikako nije ono, što pojam u stvari znači. U abstrakciji je taj predmet iztrgnut iz svoje suvislosti. Izoliranjem ili abstrahiranjem izgubio je pojam svoj pravi sadržaj: postao je prazan, prešao je u ono, što stvarno nije — prešao je u svoju negaciju, u svoju antitezu. Drugim riečima, kad hoću točno zahvatiti neki pojam (teza), moram poći do onog, što on nije (antiteza). No tim mišljenje još uviek ne dolazi do mira, jer sad se pojam prikazuje kao afirmacija i negacija samog sebe. Stoga mišljenje upravo stoji pred zadaćom, da ukine tu napetost — u sin-

tezi. Tu je sad kao na višem sloju ukinuta abstrakcija i negacija, koja se javila na abstrakciju. Što je bilo izrečeno tezom i antitezom, to sad ipak nije samo ukinuto, nego je također sačuvano i uzdignuto. Ali u novom pokušaju mišljenja, da točno zahvati taj pojam, javlja se nova negacija, što vodi do nove sinteze — i tako dalje. Svaka je sinteza kao teza nove triade. Ali taj proces ipak ne ide u bezkonačnost. Dialektički razvitak vodi konačno do jedne točke, gdje više nema negacije. Pojedini idealistički sistemi ne govore jasno o tom, kad prestaje niekanje. Čini se, da ono prestaje onda, kad je dedukcijom pokazana osnovna struktura stvarnosti i kad je dedukcijom razumljiv razvitak stvarnosti.

Dialektički je postupak pravi logički proces. Nije zaključivanje ili silogističko mišljenje, nego je pokazivanje i eliminiranje imanentnih proturječja.

Najtipičniji su predstavnici dialektičke metode Fichte i Hegel.

J. G. Fichte (1762.—1814.) nadovezuje svoje izvode na Kantovu nauku o spoznaji. Kant priznaje neku transcendentnu stvar u sebi, koja bi u spoznaji kao materialni ili neodređeni dio aficirala subjekt, dok bi je sam subjekt odredio svojim apriornim kategorijama. Stvar u sebi kao materija aficirala bi subjekt, a sam subjekt dao bi formu, tako da bi spoznaja svoje specifično određenje dobila od subjekta. Stvar u sebi bila bi egzistentna, ali nespoznatljiva. To se Fichteu čini kontradiktornim. Kako ću reći, da je stvar u sebi egzistentna, kad je ona u sebi nespoznatljiva? Zato Fichte zabacuje transcendentnu stvar u sebi, tvrdeći da „ja" proizvodi cielu spoznaju: ne samo forma, kako je mislio Kant, nego i materija proizlazi iz subjekta. To „ja" nije naše individualno ili empiričko ja, nego neko absolutno ili obće ja. Ono je bitno dinamičke naravi, čisto djelovanje. Ono nije nešto substancialno, nego je čin djelovanja, proces (aktualizam!). Ono stvara mišljenje, ali tako da se i sâmo tek rađa u stvaranju mišljenja: ono utvrđuje sâmo sebe, svoj vlastiti bitak. To je prvo. Zatim utvrđuje i takozvano ne-ja. U spoznaji se naime jastvu suprotstavlja sadržaj kao nešto, što je različno ili odieljeno od sviesti. No budući da je ne-ja ipak sadržano u jastvu, to među njima nastaje neko međusobno ograničavanje. Posljedak je toga njihova sinteza, to jest njihovo spajanje ili stapanje u jedno. Drugim riečima: „ja" se može samo utoliko „utvrditi", ukoliko sebi suprotstavlja neko „ne-ja"; no budući da je „ne-ja" na taj način „utvrđeno" u samom jastvu, to se unutar jastva moraju međusobno odrediti „ja" i „ne-ja" (subjekt i objekt). — Ove se misli moraju shvatiti u duhu dialektičke metode.

Fichte zabacuje pojam transcendentnog osobnog Boga. U pojedinostima njegov stav nije uviek jednak. Predbacili su mu ateizam, jer je neko vrieme naučavao, da je ćudoredni red Bog. Poslije je tvrdio, da je Bog jedini pravi bitak, koji svojim absolutnim mišljenjem sebi suprotstavlja vanjsku prirodu kao nestvarno ne-ja.

F. W. J. Schelling (1775.—1854.) po svom takozvanom sistemu identiteta naučava, da u „absolutnome" izčezavaju sve opreke, što ih nalazimo u zbilji, kao na pr. opreka između subjekta i objekta, između duha i prirode. Istovjetnost svih opreka u „absolutnome" ne spoznajemo običnim razumom, već intelektualnim zorom kao naročitim filozofskim spoznajnim činom. „Absolutno" je kao neko osnovno jedinstvo bez ikakvog određenja, kao podpuna indiferencija te utoliko kao neodređena sredina između duha i prirode, subjekta i objekta. Schelling shvaća sviet i zbivanje u njemu kao „jedinstveni organizam", zapravo kao božansko umjetničko djelo i kao umjetnički proces, koji se „bez sviesti" razvija iz „absolutnoga", a koji ima težnju da postane „duh". To je smisao Schellingovih rieči, po kojima je „priroda vidljivi duh, a duh vidljiva priroda": priroda i duh u stvari su isto, naime „absolutno", koje ima imanentnu težnju, da se razvije u sviest. Razvitak „bez sviesti" znači, da se razvitak ne ravna po nekoj ranijoj djelatnosti te da je utoliko bez razloga.

Schellingovo je stanovište poznato pod imenom estetskog panteizma (sviet je božansko umjetničko djelo). Ono se također zove objektivni panteizam, ukoliko Schelling u opreci prema Fichteovu shvaćanju konstruira prirodu kao objektivni sistem uma.

Kad se Schellingov panteizam zove „idealistički spinozizam", onda se uglavnom misli na veliku sličnost između Schellingovog pojma „absolutnoga" i Spinozine „substancije": „absolutno" je sadržajno tako neodređeno kao Spinozina „substancija". Iako „absolutno" ne može biti ni realno (priroda) ni idealno (duh) određeno, ipak se njegove pojave diele na realne i idealne, to jest na prirodu i na duh. To donekle podsjeća na dva svojstva Spinozine „substancije", na tvarnost (protegu) i sviest (mišljenje). No dok su ta dva svojstva po Spinozi sasvim heterogene naravi i zato uviek odieljena jedno od drugog, dotle je po Schellingu u svakoj pojavi sadržano i „realnosti" i „idealnosti", a pita se samo, koje od njih prevladava. Dialektički princip absolutnog idealizma, naime ono što je pokretna snaga svakog zbivanja i razvitka, sastoji se upravo u kvantitativnoj razlici realnog i idealnog činbenika u određenoj pojavi. „Absolutno" je u tom kvantitativnom smislu podpuna indiferencija. U realnom redu pojava prevladava objektivni činbenik: taj red vodi od tvari preko svietla, elektriciteta i kemizma do organizma

kao relativno najduhovnije pojave prirode. U idealnom redu pojava naprotiv prevladava subjektivni činbenik: taj red vodi od ćudorednosti i znanosti do umjetničkog djela kao relativno najnaravnije pojave na području duha. Svemir kao sveukupna pojava „absolutnoga" u isto je vrieme i najsavršeniji organizam i najsavršenije umjetničko djelo[8]. Schelling je zabacio bezsmrtnost individualne duše, tvrdeći da je samo njena „ideja" (duša uobće) vječna. Bio je vrlo religiozan, naročito u zadnjim godinama života. Ipak je zabacio svaki religiozni autoritet. Protiv deističkog naziranja zagovarao je „slobodno spoznato i slobodno prihvaćeno kršćanstvo".

G. W. F. Hegel (1770.—1831.) zabacuje tradicionalne dokaze za obstojnost Božju, a zabacuje ih ne samo po njihovoj logičkoj strukturi, nego i po njihovom smislu, to jest po njihovoj svrsi[9]. To dvoje treba imati pred očima, da se razumije, zašto Hegel, nezadovoljan Kantovom kritikom tih dokaza, na svoj način brani kozmološki, teleološki i ontološki dokaz, a da ipak ne priznaje obstojnost Božju u tradicionalnom smislu. Osnovna je predpostavka Hegelove filozofije, da se sva stvarnost, materialna i duhovna, može i mora svesti na „absolutno", koje postizava svoje savršenstvo razvijanjem i shvaćanjem samog sebe. Kad „absolutno" postane sasvim sviestno sebe, nema više razvitka. U smislu ove predpostavke vriedi, da je Bog jedina absolutna stvarnost, a da sve drugo, što je stvarno, nema ni vriednosti ni egzistencije. Ma da se Hegel brani protiv imanentističko-panteističkog nesporazuma, protiv sistema substancialnosti (Spinozina nauka!), ipak nije shvatljivo, kako bi njegovo „absolutno" moglo imati pravi nadsvjetski značaj, to jest kako bi ono moglo biti transcendentno.

Po Hegelu je sva stvarnost dialektična. Njenu pravu bit možemo dosegnuti izključivo dialektičkim mišljenjem, a ne silogističkim zaključivanjem. Glavna se pogrješka tradicionalnih dokaza upravo i sastoji u tom, tako izvodi Hegel, da su promašili svoju logičku strukturu: smisao „dokazivanja" ne može biti u tom, da nas naše mišljenje vodi do nečeg, što je bilo sasvim nepoznato. Dokazi za obstojnost Božju mogu imati samo dialektičku strukturu, a to znači, da oni mišljenjem pojmovno fiksiraju put, kojim se duh već prije bio nekako uzvinuo do Boga. Njihova zadaća prema tome ne može biti, da čovjeka logički vode do Boga, jer njihovo je logičko izhodište u smislu dialektičkog postupka upravo činjenica, da čovjek već ima neki osnovni religiozni

---

[8] W. Windelband, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. Billige Ausgabe. Herausgegeben von H. Heimsoeth. Tübingen 1935, str. 513.

[9] Poredi K. Domke, Das Problem der metaphysischen Gottesbeweise in der Philosophie Hegels. Leipzig 1940.

doživljaj, to jest da čovjek već nekako doživljuje odnos prema Bogu. Dialektika tog doživljaja, koji se uzima kao početni pojam, poznatim trotaktom teze, antiteze i sinteze u nizu mnogih triada kao u spirali vodi do Boga kao absolutnog duha ili absolutne sviesti. To valja dakako shvatiti strogo u smislu Hegelove terminologije, po kojoj je pojam u svom zadnjem i absolutnom obliku duh. A dialektika pojmova opet nije samo subjektivni proces, nego i „objektivno mišljenje", koje se ne odvija po subjektivnim uputama, već vodeći računa „o samoj stvari" dosiže strukturu samog bitka. To drugim riečima znači, da je dialektika pojmova ujedno dialektika bitka, što više, da je dialektika pojmova uvjetovana dialektikom bitka i osnovana na njoj.

Hegelov je Bog dakle, kako je primietio Schelling, „ein anfänglich austernhaftes Absolutes", to jest „absolutno" u vrlo nesavršenom obliku, koje prolazeći kroz „prirodu" postane podpuno sviestno sebe. Zato je takav panteizam po riečima Schellinga „monstruozan".

Th. L. Haering kao jedan od uvaženih tumača Hegelove nauke misli, da se „panteizam" kod Hegela ima shvatiti u smislu neke žive univerzalne povezanosti i jedinstva svega bitka s Bogom, dakle kao nešto, što se strogo uzevši ne protivi teizmu. Hegel naglašuje slobodu i samostalnost individuuma, a ističe i osobni odnos između osobnog duhovnog Boga i osobnog ljudskog duha. Nejasnoća je ipak u tom, što je Bog kao ono živo jedinstvo, u kojem je sve sadržano, dok osobni odnos između Boga i čovjeka nekako traži, da shvaćamo Boga više kao dio unutar cjeline dialektičkog odnosa. Ta potežkoća gubi svoju oštrinu, kad čitavo shvaćanje gledamo u perspektivi dialektičke suvislosti. Tako se onda pojam „osobni Bog" s oznakama „osoba" i „Bog" uzima prvo kao obično jedinstvo, u kojem su te oznake odprilike kao dielovi istine, dok cjelinu istine sačinjava živi Bog kao duhovno-dialektičko jedinstvo. Hegel se bez sumnje služi izrazima i formulama panteističkog monizma; oni se zbog svoje neodređenosti barem mogu primjenjivati na monističko shvaćanje. Ali tumačenje u smislu panteističkog monizma ne odgovara Hegelovim namjerama. Jedino kad je govor o Bogu izvan okvira dialektičkog jedinstva, Bog se prikazuje kao nešto nepodpuno, kao nešto abstraktno — kao monolog. Ali u dialektičkoj suvislosti je Bog neko živo jedinstvo, a dialektičko se promatranje uzima ovdje u opreci prema čisto abstraktnom ili racionalnom shvaćanju života. Sve je to jasno, tako izvodi Haering, iz Hegelovih spisa za vrieme njegovog učenja u Tübingenu i za vrieme njegovog boravka u Frankfurtu[10]. A kasnije, kad Hegel razvija i izgrađuje svoj veliki sistem, vidi se, da je osnovni nacrt izrađen po idejama i motivima, što ih je već imao u svojoj mladosti[11].

---

10 Th. L. Haering, Hegel. Sein Wollen und sein Werk. Eine chronologische Entwicklungsgeschichte der Gedanken und der Sprache Hegels. I. Band. Leipzig und Berlin 1929, str. 45—47 i 547—552.

11 Th. L. Haering, navedeno djelo, II. svezak, Leipzig und Berlin 1938, str. 57.

A. Schopenhauer (1788.—1860.) naučava, da je volja bit svake stvarnosti, i to volja u najširem značenju: ne samo sviestno htienje i nesviestni nagon, nego i imanentne snage, što se očituju u anorganskoj prirodi.

Ed. von Hartmann (1842.—1906.) uzima „nesviestno" kao ono zadnje i bitno, u čemu se sastoji i iz čega se razvija sva stvarnost. To „nesviestno" nije nešto nesviestno u psihičkom smislu: ono nije golubinjak, iz kojeg izlete i u koji ulete predočbe kao golubovi, te se prema tome zovu sviestne ili nesviestne. „Nesviestno" razlikuje se kvalitativno od onog, što je psihički sviestno: ono se i samo sastoji iz volje i inteligencije. „Nesviestno" tajno stvara i uzdržava sviet. Čak i sviestno psihičko zbivanje je njegov učinak. „Nesviestno" je u isto vrieme i volja i inteligencija: ukoliko je volja, tumači postanak svieta, a ukoliko je inteligencija, jamči da je egzistentni sviet najbolji mogući sviet. Zbivanje je svieta teleološko, a teži za tim, da se sviet opet vrati u stanje ne-egzistencije kao u stanje najvećeg mogućeg blaženstva.

Realističko-idealistički panteizam

Predstavnicima realističko-idealističkog panteizma mogu se smatrati oni panteistički orientirani mislioci, koji po svojoj glavnoj tendenciji zastupaju realizam, dok je njihov način mišljenja zapravo idealistički. To u prvom redu vriedi o Bergsonu, za koga se izvješćuje, da je sam priznao: Ako već treba birati između oba „izma" (između realizma i idealizma), ne oklievam ni jednoga trenutka, da sve svoje nazore obratim realizmu[12]. Realističke se tendencije već dosta jasno pokazuju u Bergsonovim esejima i konferencijama između 1903. i 1923. godine[13], a djelo „Les deux sources de la morale et de la religion" (Paris 1932.) očito ima pravo realističko obilježje. Drugčije je kod Husserla, koji se u svom zadnjem većem djelu „Méditations Cartésiennes" (Paris 1931.) opet više približio idealizmu[14]. Bez obzira na

[12] Poredi o tom moj izvještaj u vezi s referatom o IX. međunarodnom filozofskom kongresu u Parizu: Bogoslovska smotra. 25, 1937, str. 428.

[13] U obliku knjige izdane: H. Bergson, La pensée et le mouvant. Essais et conférences[5]. Paris 1934.

[14] Već davno je J. Geyser bio upozorio na Husserlov idealistički način mišljenja (poredi J. Geyser, Neue und alte Wege der Philosophie. Eine Erörterung der Grundlagen der Erkenntnis im Hinblick auf Edmund Husserls Versuch ihrer Neubegründung. Münster i. W. 1916). Poslije je sam Husserl svoju fenomenologiju nazvao „univerzalnim idealizmom", samo što se odlučno ograđuje protiv kriticističkog shvaćanja idealizma (E. Husserl, Nachwort zu meinen „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Jahr-

sam stav, koji je kod Bergsona konačno realistički, dok je kod Husserla uzprkos svim nastojanjima u pravcu realizma na koncu dobio više idealistički značaj, sigurno je sam način mišljenja ili način stavljanja problema kako kod Bergsona tako i kod Husserla bitno uvjetovan idealističkom koncepcijom.

H. Bergson (1859.—1941.) je u svojim djelima više puta uočio problem Boga. U pogledu njegovog razpravljanja možemo uglavnom razlikovati ova dva stadija:

1. Prema „Stvaralačkoj evoluciji" mora se činiti, da se ne razlikuju Bog i sviet, već da je prvotna stvarnost neko neprekidno izviranje, tako da i Bog nema ništa gotova, nego znači „neprekidni život, djelovanje, slobodu"[15]. Takvim shvaćanjem ne samo da je izbrisana prava razlika između Boga i svieta, nego se i Božja narav kao i Božje djelovanje prikazuju u svojim konzekvencijama kao evolucionistički panteizam ili kao „dinamički monizam".

2. „Dva izvora morala i religije" pozivom na izkustvo kršćanskih mistika prikazuju Boga terminologijom, koja kao da insinuira kršćansko shvaćanje Boga. Međutim Bergsonov „Bog ljubavi" u stvari ipak nije Bog kršćanskih mistika, nego životna energija, koja uviek traje, koja nedovršeno postoji i koja se zato uviek mienja u pravcu prema vlastitom usavršavanju[16]. Osim toga ostalo je u ovom djelu nejasno, da li Bergsonova tvrdnja o razlici između Boga i svieta[17] znači razliku u teističko-kršćanskom smislu ili se radi samo o nekom produljenju izvornog životnog elana. Koliko god Bergson simpatizirao s kršćan-

---

buch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Bd. 11, Halle a. d. S. 1930). U istom smislu iztiče i Husserlov učenik E. Fink, da između fenomenologije i kriticizma postoji „dubok jaz" (E. Fink, Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik. Mit einem Vorwort von Edmund Husserl. Kant-Studien. 38, 1933, str. 319—383; kao posebna knjiga pod istim naslovom: Berlin-Charlottenburg 1934). U predgovoru ove Finkove studije kaže Husserl, da je on na želju uredničtva „Kant-Studien" prošao cielu razpravu i da se raduje, što može reći, da u njoj nema rečenice, koju ne bi podpuno usvojio, koju ne bi izričito mogao priznati svojim uvjerenjem. — Poredi još: W. Pöll, Wesen und Wesenserkenntnis. Untersuchungen mit besonderer Berücksichtigung der Phänomenologie Husserls und Schelers. München 1936. Z. Mićić, Fenomenologija Edmunda Husserla. Studija iz savremene filozofije. Beograd 1936. V. Keilbach, Fenomenološka filozofija. (Hrvatska smotra. 7, 1939, str. 235—244.)

15 H. Bergson, L'Évolution créatrice[44]. Paris 1937, str. 269—270.

16 H. Bergson, Les deux sources de la morale et de la religion[18]. Paris 1937, str. 275.

17 H. Bergson, Les deux sources de la morale et de la religion, str. 276.

stvom i napose s katolicizmom[18], osnovna načela bergsonizma kao da vode do evolucionističkog panteizma[19].

E. Husserl (1859.—1938.) spominje problem Boga samo kao pogranično pitanje fenomenologije u vezi s drugim pitanjima spoznajno-teoretskog značaja. Zagorka Mićić neopravdano misli, da taj problem uobće ne spada u fenomenologiju: „Ne postoje nikakvi specialni metodski razlozi da fenomenolog ispituje božanstvo i zato ga on potpuno isključuje iz svojih istraživanja“[20]. Istina je samo to, da do danas ne postoji ni jedna fenomenologijska razprava o tradicionalnim velikim problemima teodiceje. Međutim, da fenomenolog u načelu ne izključuje problem božanstva iz svog promatranja, nego da ga on namjerava uzeti u razmatranje poslije utemeljivanja filozofije kao prave znanosti, što više, da će on trebati znanstveno odlučiti o pitanju osobnog Boga kao stvoritelja svieta, to je sam Husserl načelno priznao u dopisivanju, što sam ga s njim imao godine 1930.

Za Husserlov fenomenološki pojam o Bogu možemo reći sliedeće:

1. Budući da je po Husserlovu shvaćanju „refleksivnost“ naše spoznaje uvjetovana samim predmetom transcendentalnog izkustva („phänomenologisches Residuum“ ili „Bewusstseinsapriori“ i sl.), to bi i Božje spoznanje nuždno moralo biti „refleksivno“. A to znači, da bi Bog bio promjenljiv, što se protivi teističkom pojmu o Bogu. Na taj

---

[18] Vidi o tom bilježku o izjavi supruge pokojnog Bergsona: Bogoslovska smotra. 30, 1942, str. 64—65 (priobćio A. Živković pod naslovom: Što je spriječilo Bergsonov prijelaz na katolicizam?). — Tako je uostalom i E. Le Roy u duhu Bergsonove filozofije upravo išao za tim, da dokaže obstojnost osobnog i transcendentnog Boga, ali je po svojim principima ipak dosljedno došao do panteističkih zabluda. Poredi E. Le Roy, Le problème de Dieu. Paris 1929. Opširnu bibliografiju i kritiku o toj nauci daje P. Descoqs, Praelectiones theologiae naturalis. II, str. 333—374, naročito 334—335 i 365—369. „Pour conclure, il nous semble que, très involontairement et contrairement à ses intentions certaines et explicites, M. Le Roy s'est orienté vers une conception panthéistique. Les principes de la doctrine, les expressions elles-même, tout trahit cette tendance fondamentale...“ R. Jolivet, A la Recherche de Dieu. Notes critiques sur la Théodicée de M. Édouard Le Roy. Paris 1931, str. 73 (Archives de Philosophie. VIII, 2).

[19] Poredi M. T.-L. Penido, Dieu dans le bergsonisme. Paris 1934, naročito str. 49—50, 54—58, 158, 189, 199—201. Đ. Gračanin, Moderni filozof — branitelj kršćanstva? Omogućuju li Bergsonove koncepcije kršćanstva ispravno poimanje naravnog i nadnaravnog reda? Sarajevo 1935, str. 122—129. P. Descoqs, Praelectiones theologiae naturalis. II, str. 375—439. Opširna bibliografija i izvrstna kritika Bergsonovog dokaza iz mističnog izkustva. Na str. 375 pretiskan je zanimljiv stavak lista, koji je upravljen J. de Tonquédec-u, u kojem je Bergson još 1912. tvrdio, da njegova nauka zabacuje monizam i panteizam.

[20] Z. Mićić, Fenomenologija Edmunda Husserla, str. 74.

način bi Bog kao spoznajni subjekt također bio istovjetan sa čovjekom, barem u tom smislu, što bi Bog i čovjek bili istovrstni subjekti — što bi zvučilo panteistički.

2. Husserl govori obično o pojmu takozvanog intramundanog kauzaliteta u smislu funkcionalnih suvislosti. Takav pojam već u načelu sprečava prielaz u transcendentni sviet; iz toga bi sliedio panteizam. Međutim Husserl drži, da će se tek kod samog obrađivanja problema svieta u odnosu prema Bogu morati utvrditi pravi smisao njihove međusobne veze. Tamo bi tek morala pasti odluka o tom, da li se odnos svieta prema Bogu može shvatiti kao intramundana uzročnost ili kao prava ontička ovisnost svieta o Bogu. Tako bi barem u načelu postojala mogućnost teističkog shvaćanja Boga, iako možda samo uz žrtvu znatnih promjena u cielom sustavu fenomenologije[21].

Panteističke misli izbijaju kod mnogih modernih filozofa, koji uzvisuju takozvano imanentističko religiozno doživljavanje i mitsko mišljenje, ma da se neki od njih izričito brane protiv panteizma.

Tako na pr. H. Schwarz u mnogom pogledu sliedi osnovne nazore Fichtea, a rado nadovezuje i na misli, što su ih iznieli Nikola iz Cuesa, Giordano Bruno i Jakob Böhme. Zar ne znače panteizam njegove formule o božanstvu, koje navodno može „samostvaranjem" i „samooživljavanjem" ne samo doći do života, nego uobće samo sebi dati egzistenciju[22]?

I Bergmannov je razkrinkani antropoteizam ili psihoteizam zapravo panteizam. Po njemu Bog tek u čovjeku kao duhovnom biću postaje „Bogom", to jest osobom, dok je inače samo mračni princip prirode, bez znanja o sebi i o svojim ciljevima: „Nije Bog stvorio čovjeka po svojoj slici, nego je čovjek stvorio Boga po svojoj slici, po slici čovjeka, kao ljudski i najzad kao nadljudski ideal savršenstva"[23]. Bog nije uzrok svieta, nego je posljedica razvitka svieta: Bog „više ne postoji na početku svieta, nego na njegovom kraju ili bolje, na vrhuncu razvitka svieta"[24], a „sviet je vječan i nestvoren"[25]. Ko-

---

21 W. Keilbach, Zu Husserls phänomenologischem Gottesbegriff. (Philosophisches Jahrbuch. 45, 1932, str. 203—213.)

22 H. Schwarz, Gott. Jenseits von Theismus und Pantheismus. Berlin 1928, str. 1, 62 i 205.

23 E. Bergmann, Die Geburt des Gottes Mensch. Eine Philosophie der Religion und der Religionen. Band I: Begriff und Wesen der Religion. Leipzig 1939, str. 221. Poredi također E. Bergmann, Die Natürliche Geistlehre. System einer deutsch-nordischen Weltsinndeutung. Stuttgart 1937.

24 E. Bergmann, Die Geburt des Gottes Mensch. I, str. 214.

25 E. Bergmann, Die Geburt des Gottes Mensch. I, str. 212.

načno: „Bog nije, Bog dolazi u čovjeku, i o nama ovisi, da li uistinu dolazi . . .“[26]. — Bergmannova „antropoteistička“ (zapravo panteistička) nauka obuhvaća tri stupnja. Na prvom stupnju nalazi se kozmička stvarnost, za koju se samo može reći, da je „božanska“, a koja je predpostavka za rođenje Boga u svietu (das Weltgöttliche). Na drugom stupnju imamo metafizičko ostvarenje ovog rođenja, što u ovoj neobičnoj terminologiji znači, da Bog u čovječjem duhu postaje osobom, i to bez našeg sudjelovanja (das Geistgöttliche). Na trećem stupnju imamo nastavak tog rođenja u pravcu njegovog upodpunjenja, i to pomoću našeg sudjelovanja, a u smislu „bezkonačne zadaće“ (das Sittlichgöttliche)[27].

U duhovnom previranju najnovijeg vremena ima mnogo panteističkih tendencija i formula. Često se radi samo o neznanstvenom načinu govora, tako da je smisao pojedinih tradicionalnih rieči stvarno neodređen[28]. Budućnost će tek pokazati, koliko ima pravih panteističkih misli u tim formulama.

Neodrživost panteizma

Panteizam je kao neka nedosljedna sredina između teizma i ateizma.

Kod onih mislilaca, koji zastupaju akozmistički panteizam, neprestano izbija na površinu njihova tendencija, da dokažu i priznaju Boga kao osobno biće, samo što po njihovu tumačenju odnosa između Boga i čovjeka (i svieta) čovjek-pojedinac kao da gubi svoju individualno-samostalnu obstojnost i svoju slobodu. Razumljivo je, da kod zastupnika akozmističkog panteizma nailazimo na mnoge tekstove, kojima se s teističkog stanovišta ne može prigovarati. Ne samo to, nego se čak može činiti, da je čitavo nastojanje takvih mislilaca teističko. Sve je to, razumije se, vrlo važno za izpravno razumievanje pojedinih mislilaca, naročito za izpravno razumievanje njihovih subjektivnih intencija. Međutim kod načelnog prosuđivanja njihovih sistema ipak je mjerodavnije (da ne kažemo jedino mjerodavno) to, da li se po načelima tih sistema uobće može zastupati teizam ili ta načela dosljedno i nuždno vode do panteizma. U tom svietlu možemo razumjeti, da

---

[26] E. Bergmann, Die Geburt des Gottes Mensch. I, str. 225, 317 i 383.

[27] Obširan prikaz i kritiku o panteističkim tendencijama suvremenih mislilaca daje V. Keilbach, Misli o Bogu i religiji. Zagreb 1942.

[28] Kao najbolji prikaz o tom poredi: E. Schlund, Modernes Gottglauben. Das Suchen der Gegenwart nach Gott und Religion. Regensburg 1939.

neki mislioci uzprkos sviestnom teističkom nastojanju zastupaju panteističku nauku.

Kod zastupnika kozmističkog panteizma često se opažaju prave ateističke težnje. To je uostalom sasvim dosljedno, jer proglasiti prirodu Bogom u stvari znači niekati Boga. U najboljem bi se slučaju još smjelo govoriti o nekom nomoteizmu, to jest o filozofijskom sustavu, koji naziva „Bogom" samu prirodu, prirodne zakone ili prirodne sile.

Krivo je tvrdio G. Koepgen, da filozofija na temelju svojih logičkih principa nutarnjom nuždnošću dolazi ili do panteizma ili do deizma, a da skolastička filozofija jedino „zbog svoje egzistencialne ovisnosti o vjeri" nije učinila tu pogrješku[29].

Da to ne stoji, najbolje se vidi iz same logičke strukture tradicionalnih dokaza za obstojnost Božju: princip uzročnosti, ukoliko ima objektivnu i univerzalnu vriednost, upravo nas sili, da tražimo uzrok svieta izvan granica pojavne stvarnosti, dakle u nekom transcendentnom biću. A da je neodrživo stanovište deizma, to sliedi iz čisto razumskog dokazivanja Božje providnosti, s kojim ćemo se poslije upoznati.

Panteistički se sistemi osnivaju na krivim predpostavkama. Zajednička im je nauka, da zastupaju načelo izključive imanencije, i to bilo u smislu emanacije bilo u smislu evolucije.

Suvišna je direktna kritika primitivnih oblika panteizma u staro doba, onih oblika, koji su bili uvjetovani preživjelim predočbama o sastavu tvari i svieta. „Spinozizam" u smislu tradicionalnog tumačenja napose je uvjetovan krivim pojmom substancije, ukoliko substanciju shvaća ne samo kao bitak u sebi, nego ujedno kao bitak od sebe, dakle kao bitak, koji izključuje svaku uzročnu ovisnost u pogledu egzistiranja. Panteistički sustavi klasičnog njemačkog idealizma uvjetovani su uglavnom krivom predpostavkom o nespoznatljivosti stvari po sebi (Ding an sich).

U pobijanju panteizma moramo paziti na to, da pogodimo njegovu pravu bit, a ne da se bavimo pojedinostima, u pogledu kojih se panteistički mislioci razilaze i o kojima u drugoj suvislosti obširno razpravljaju noetika, ontologija i druge filozofijske znanosti. U tom smislu postavljamo i dokazujemo dvie osnovne tvrdnje, kako sliedi:

---

[29] G. Koepgen, Die Gnosis des Christentums[2]. Salzburg/Leipzig 1940, str. 147.

I. Osnivajući se na krivim predpostavkama panteizam stvarno ne tumači ono, što treba tumačiti, a osim toga je i u sebi proturiečan

Priznavajući obstojnost nekog nuždnog bića panteizam ide za zadnjim tumačenjem svieta: sviet je Bog (sviet je istovjetan s Bogom), a nastaje čisto imanentnim promjenama ili modifikacijama (emanacijom ili evolucijom) božanstva.

1. U tvrdnji, da je sviet istovjetan s Bogom, uključena je logički i ova druga tvrdnja, naime da su sve stvari u svietu istovjetne, a da je svaka njihova međusobna razlika samo priviđaj. No to se očito protivi izkustvu, po kojem na pr. čovjek i studen, karamfil i zvuk, kamen i svietlo, i t. d. nisu isto. Stanovište u smislu navedene tvrdnje vodi dosljedno i do niekanja principa proturiečja, a time uobće prestaje svako mišljenje. Ako je sve isto, zašto onda ne bi mogao egzistirati četverokutan krug ili drveni čelik ili željezni zrak? Ukratko, tko tvrdi, da je sviet istovjetan s Bogom, taj ne tumači sviet, nego ga naprosto nieče. Takav je stav u sebi proturiečan: jer sviet u isto vrieme i postoji (prema predpostavci: panteizam naime traži njegovo tumačenje) i ne postoji (ukoliko ga se stvarno nieče).

2. Druga tvrdnja, koja tumači p o d r i e t l o svieta imanentnim promjenama samog božanstva, u stvari je proturiečje. Kako emanacija tako i evolucija, ukoliko treba da protumače podrietlo nekog konkretno egzistentnog svieta, moraju značiti bilo kakvu stvarnu promjenu božanstva. Inače je sve opet samo priviđaj, a u tom bismo slučaju imali obično niekanje, a ne pravo tumačenje podrietla svieta.

U svakoj stvarnoj promjeni subjekt, koji se mienja, dobiva nešto, čega nema; inače se ne bi uobće ni mienjao. Subjekt na početku promjene nije ono, što je na njenom kraju: on pod bilo kojim vidom prelazi od ne biti na biti. Dovoljan razlog za samu tu promjenu ne može biti u subjektu kao takvom; inače bi subjekt već odavno i zapravo nuždno bio ono, u što tek prelazi (prema predpostavci). Zato već sama činjenica neke realne promjene, shvatili ju kao emanaciju ili kao evoluciju ili kako mu drago, nuždno uključuje ovisnost o nekom izvanjskom činbeniku, o nekom uzroku, koji nekako utječe na subjekt i na taj način izaziva promjenu u njemu. A gdje se radi o bilo kakvoj stvarnoj uzročnoj ovisnosti, to jest o nenuždnosti, tamo više ne može biti govora o nuždnom biću. Prema tome je proturiečno stanovište panteizma, jer priznaje božanstvo kao nuždno biće, a ujedno ga shvaća promjenljivim, to jest uzročno ovisnim ili nenuždnim.

Shvaća li se nuždno biće („absolutno") strogo naturalistički, kao biće, koje ima svoju nepromjenljivu bit i svoje nepromjenljive uvjete

djelovanja, tako da ono djeluje po imanentnom zakonu determinizma, onda se opet dolazi do niekanja konkretno egzistentnog promjenljivog svieta, i to mjesto da ga se pozitivno tumači: „Sad pretpostavimo da Apsolutno djeluje po slijepom, usilnom mehanizmu, podvrgnuto imanentnom zakonu determinizma. Budući da se tvorni uvjeti ne mijenjaju, ne bi ni moglo biti ikojih promjena na Apsolutnome. Takav uzrok koji je vezan na zakon determinizma, mora uvijek jednako djelovati, dogod se ne modificiraju uvjeti njegove aktivnosti. Kad bi dakle apsolutni uzrok pojavnog svijeta bio nuždan, i kad eo ipso ne bi nikad varirali uvjeti njegove aktivnosti, takav bi uzrok oduvijek izveo sveukupne svoje učinke, i ovi bi učinci bili sasvim jednolični, to jest, pojavni bi svijet vezan uz bitnost Apsolutnog bio jednako nepromjenljiv kao i sama bitnost. Nipošto se dakle Apsolutno ne smije identificirati sa svemirskom supstancijom“ [30].

II. Panteizam je absurdan u svojim posljedcima, jer ruši temelj slobode, a time i temelj morala i religije

Budući da je po panteizmu sve istovjetno s božanstvom, to se u načelu nieču individualne razlike u svietu i među ljudima. Pojedinci su samo naročita prolazna određenja nekog „absolutnog“, koje se emanacijom ili evolucijom mienja i donekle usavršuje. Prema tome je individualna samosvojnost ljudi samo prividna, njihova osobnost iluzorna, a bezsmrtnost duše obična metafora.

Prema takvim predpostavkama, koje se kao krive na široko opovrgavaju u psihologiji i etici, ne može biti ni govora o nekoj slobodi ljudske volje[31]. A gdje nema slobode, tamo je iluzorno govoriti o dobru i zlu u ćudorednom smislu. Bez slobode nema ćudorednosti, a prema tome ni odgovornosti. Obveza i sankcija postaju bezsmisleni.

Bez osobnosti i slobode volje nema ni religije. Religija je naime uzajamni osobni odnos između čovjeka i Boga, odnos, po kojem čovjek zauzima poklonstven stav prema Bogu kao transcendentnom biću i absolutnom gospodaru. Kako je moguće klanjanje Bogu, kako se može govoriti o ljubavi i poslušnosti prema Bogu, kakav smisao imaju odkupljenje od grieha, pokora i žrtva, kad čovjek-pojedinac nije

---

[30] S. Zimmermann, Filozofija i religija. Filozofijske istine o Bogu i o čovjeku: razumni temelj vjere. [Prvi svezak.] Zagreb 1936, str. 287. Poredi također S. Zimmermann, Religija i život. Zagreb 1938, str. 142—143.

[31] Vidi: J. Auer, Die menschliche Willensfreiheit im Lehrsystem des Thomas von Aquin und Johannes Duns Scotus. München 1938. H. Groos, Willensfreiheit oder Schicksal? München 1939.

osoba i nema slobode? Kakav smisao ima religija, kad ni ono „absolutno", što po panteizmu obuhvaća sveukupnu stvarnost, nije biće osobne naravi?

Značenje panteizma

Panteizam kao „religija" čini se da je utočište za one, koji se nerado pokoravaju religioznom autoritetu, kojima iz bilo kojih razloga smeta svećenik kao posrednik između čovjeka i Boga te kojima je izpunjavanje točno propisanih i određenih zapoviedi nesnosan teret, a koji se ipak ne mogu odlučiti na otvoreno bezvjerstvo. Panteizam je stoga i u pogledu religiozne prakse nedosljedna polovičnost. Kao konfesija odnosno kao religija širokih slojeva panteizam nikad nije bio od značenja.

Oduševljenje za prirodu navelo je neke pjesnike na „panteiziranje" ili „teopaniranje", prema tome da li sviet poistovjetuju s Bogom ili Boga s prirodom. Kao takvi poznati su Lord Byron, Herder, Goethe i drugi.

Sentimentalni razlozi i uobće doživljajni momenti u svojoj jednostranosti ili prenaglašenosti kao da preporučuju panteističko shvaćanje života. Svakako je činjenica, da kod kršćanskih mistika, a naročito kod kvietista nalazimo više formula s panteističkim prizvukom. Njemački teozof Jakob Böhme dosta jasno naučava emanatizam. U vezi s misticizmom sadržan je emanatistički panteizam i u anonimnoj knjizi na sirskom jeziku „Knjiga svetog Hieroteosa o skrivenim tajnama božanstva" (po Frothinghamu je tekst iz V. stoljeća, no čini se da je mnogo kasnijeg podrietla). Tendencije emanatističkog panteizma opažaju se i u islamskom bogoslovlju srednjeg vieka, u takozvanom sufizmu kao naročitom asketsko-mističkom pravcu, po svoj prilici pod utjecajem indijske filozofije.

Prigovori

Za rješavanje potežkoća protiv našeg stanovišta valja imati pred očima sliedeće osnovne misli:

1. „Realna emanacija" ili znači neku realnu promjenu božanstva, ili je čista obmana, ili je nešto realno u božanstvu bez stvarne promjene u njemu. U prvom je slučaju božanstvo promjenljivo, što se protivi naravi nuždnog bića. U drugom slučaju ne daje se tumačenje svieta, nego ga se jednostavno nieče, što je protiv izkustva. A u trećem slučaju izraz emanacija jedino može značiti „stvaranje", što je već teistički pojam.

2. „Evolucija", kako je god shvatili, po svom pojmu znači neku promjenu i uslied toga predpostavlja promjenljivost božanstva, što se opet protivi naravi nuždnog bića.

3. Neodrživo je mišljenje, da je božanstvo po svojoj substanciji nepromjenljivo, a po svojim modifikacijama (akcidentima) promjenljivo. Ne samo da nuždno biće kao čisti čin ne može imati akcidenata, nego akcident (osim relacije) znači neko nutarnje određenje substancije, ne doduše substancialno, nego samo sekundarno određenje. I zato svaka akcidentalna promjena (mutatio accidentis absoluti) subjekta ujedno znači neku nutarnju, iako ne substancialnu ili bitnu modifikaciju subjekta (substancije).

4. Panteizam shvaća Božju bit previše antropomorfno, a predpostavlja, da je ljudski duh prototip svake spoznaje.

5. Za panteizam je nerješiva zagonetka jasno svjedočanstvo naše sviesti o osobnosti, obvezanosti i odgovornosti čovjeka-pojedinca.

Poviestne bilježke

Donosimo još nekoliko tekstova o poviestno važnim sustavima panteističkog smjera.

1. „Plotinizam"

„Ond'è chiaro, che il contenuto dell'intuizione di Plotino non risponde affatto al contenuto dell'intuizione panteistica: fra le due intuizioni vi è solo un'identità di espressione, di forma." A. Covotti, Da Aristotele ai Bizantini. Problemi essenziali della storia del pensiero greco. Napoli 1935, str. 169.

„Riassumendo, adunque, si ha questo. Il sistema di Plotino non è «panteismo»: ma non è neppure «emanatismo» nel senso comune della parola. Ciò che si pone, per emanazione, non è il mondo nella sua attualità, ma solo i suoi elementi. Nel sistema plotiniano noi troviamo congiunti insieme vari e distinti elementi: e questi sono, in parte, nuovi (teoria dell'«uno», «emanazione dei principî») in parte ripetizioni di dottrine antiche (dualismo, platonico). La congiunzione di questi elementi forma un tutto sui generis, che mal si lascia ridurre sotto una sola categoria generale. Questo tutto non è panteismo, non è puro emanatismo, ma è plotinismo. E dipende appunto da questo carattere ecclettico del sistema plotiniano (carattere che si manifesta anche meglio nelle singole parti del sistema stesso, come, giustamente, in questo caso, è stato messo in chiaro dallo Zeller stesso), l'uso di alcune forme improntate d'un colorito stoico e panteistico: come, per esempio, il dire, che Dio è dapertutto e che tutto è in Dio. Ma un esame più preciso delle dottrine plotiniane ci mostra, che questo colorito non penetra nella sostanza delle dottrine stesse; e che, in queste, manca qualsiasi intuizione panteistica". A. Covotti, navedeno djelo, str. 170.

„A mio avviso, se ci si vuole fermare a una concezione rigorosamente critica della dottrina di Plotino, si deve soffermarsi su questa affermazione: che il pensiero di questo filosofo non può dirsi monista, ove per monismo s'intenda una totale unità dell'essere che esclude ogni vera e non illusoria molteplicità; nè

dualista, ove si ammetta che gli esseri hanno rispetto al principio da cui derivano, una propria e del tutto autonoma posizione. Resta quindi il così detto emanatismo, o plotinismo del Covotti, che conserva ciò che di peculiare vi è nel sistema di Plotino.

Tale emanatismo è bensì una conseguenza della natura dell'Assoluto: esso infatti ha nel suo essere di dover produrre, così come ogni essere produce, e tanto più quanto più è perfetto. Ma esso è collegato ad una volontà la quale peraltro è libera di una libertà puramente illusoria. Infatti come l'Uno non può non voler se stesso, senza negarsi, così esso deve volere tutto ciò che dipende da lui. Onde il carattere proprio dell'emanatismo: per cui non solo dal mondo si deve risalire all'Assoluto; ma insieme, posto l'Assoluto, non può non essere posto nello stesso tempo il mondo, che fluisce da Lui. Da questo emanatismo si avrà pure come conseguenza una concezione dinamica e direttiva della realtà, così com'è stata rilevata dallo Zeller. Dinamismo che è posto nell'Uno stesso, inteso come attività, infinito di potenza, e insieme, almeno indirettamente, in tutto ciò che da lui deriva, e che ha le caratteristiche sue, sia pure perchè di lui partecipa, anche senza la sua stessa natura.

È perciò esatto quanto si è asserito, che il fatto di avere una libertà, non modifica per nulla il rapporto dell'Assoluto con il mondo. Tale libertà vuole il mondo, è vero, ma lo vuole ineluttabilmente. Perciò si identifica con la natura stessa dell'Uno ...

L'emanatismo plotiniano si afferma così in modo categorico, differenziandosi da qualunque dualismo e da qualunque monismo, accostandosi al panteismo, ma, ad un panteismo sui generis: il panteismo di Plotino." L. Pelloux, L'Assoluto nella dottrina di Plotino. Milano 1941, str. 197—198.

2. Panteizam Amalrikanaca

Godine 1210.: „Hae sunt haereses, pro quibus quidam sacerdotes et clerici, sectatores Amalrici, Parisiis igne examinati et consumpti sunt ..." Među tim krivim tezama nalazi se i sliedeća: „Omnia unum, quia quicquid est, est Deus. Unde quidam eorum, nomine Bernardus, ausus est affirmare, se nec posse cremari incendio, nec alio torqueri supplicio, in quantum erat, quia in eo quod erat, se Deum dicebat." Caesarius tog Bernarda naziva „subđakonom". H. Denifle — Ae. Chatelain, Chartularium Universitatis Parisiensis. Tomus I. Parisiis 1889. str. 71 (vidi i str. 70).

U anonimnom spisu „Contra Amaurianos" (9. poglavlje) prikazuje se panteizam Amalrikanaca ovako:

„Item occasione illius auctoritatis, quam inducit apostolus, dicens: Deus erit omnia in omnibus, dicunt quod deus est omnia in omnibus. Si enim procedunt: Deus erit omnia in omnibus; sed quicquid erit, est, quia mutatio non cadit in deum; ergo deus est omnia in omnibus. Sed quid est absurdius, quam quod deus est lapis in lapide, godinus in godino? Adoretur ergo godinus, non solum dulia, sed latria, quia deus est. Immo et talpa uel uespertilio adoretur, quia deus in talpa talpa est et in uespertilione uespertilio." C. Baeumker, Contra Amaurianos. Ein anonymer, wahrscheinlich dem Garnerius von Rockefort zugehöriger Traktat gegen die Amalrikaner aus dem Anfang des XIII. Jahrhunderts. Nach der Handschrift zu Troyes neu herausgegeben. Münster i. W. 1926, str. 24.

Amalrikova nauka:

„La doctrine amauricienne nous semble essentiellement caractérisée par l'univocité radicale de l'être; cette univocité s'explique métaphysiquement si la cause première est le principe formel de toutes choses et s'unit à celles-ci comme la forme substantielle à la substance; sa conséquence théologique, influencée par les courants d'idées et les aspirations de l'époque, est l'avènement du Saint-Esprit et tout ce qui en découle.

Sur le fond de la doctrine, nous ne croyons pas pouvoir reconnaître une action directe de Scot Erigène sur Amaury Bène. Il y aura toujours, entre les deux, cette immense différence que, pour Scot, les choses sont en Dieu dans leur être intentional sans perdre leur caractère de créatures, alors que l'être premier demeure inaccessible du fait qu'il est a s e. Pour Amaury, au contraire, l'intégration des choses en Dieu se fait sur le plan réel, car si nos textes ne nous le disent pas, les applications des principes amauriciens suffisent à démontrer l'implication immédiate, réciproque et intégrale du Crératur dans le créé. La divinisation des Choses a lieu pour Amaury dans le domaine purement naturel, alors que pour Scot, suivant en cela Denys, elle suppose la grâce." Zato se čini, da je Amalrikova nauka „une systématisation proprement originale". G. C. C a p e l l e, Autour du décret de 1210: III. — Amaury de Bène. Étude sur son panthéisme formel. Paris 1932, str. 86 i 87.

3. Da li je Nikola iz Cuesa (1401.—1464.) bio panteist?

„Von Pantheismus kann nun bei Nikolaus besonders deswegen nicht die Rede sein, weil die Betonung der Notwendigkeit der Ideen als Voraussetzung der Schöpfung stets begleitet ist vom Hinweis auf das geistesmächtige, freie Walten des Schöpfers. Nie vergisst der Kardinal in allem mystischen Überschwange Gottes Persönlichkeit zu wahren und zwar oftmals gerade mit der Aussprache seiner Ideenlehre." J. R a n f t, Schöpfer und Geschöpf nach Kardinal Nikolaus von Cusa. Ein Beitrag zur Würdigung des Kardinals als Mystiker. Würzburg 1924, str. 19 (vidi također str. 148—149).

Protivno ovom mišljenju drži J. Hommes, da je Nikola iz Cuesa branio nauku o Bogu, koja je u svojim posljedcima panteistička. J. H o m m e s, Die philosophischen Grundlagen des Nikolaus Kusanus über Gott und das Verhältnis Gottes zur Welt. Inaugural-Dissertation (München). München 1926, str. 155—160.

„Nie wollte Nikolaus Pantheist sein . . ." — „Sicher setzt Nikolaus die Welt nicht einfach Gott gleich. Er lässt Gottes Wesen nicht in der Vielheit der Welt aufgehen. Er könnte sonst Gott nicht mehr die coincidentia oppositorum nennen. Aber ebensowenig kennt er auch die strenge Transzendenz Gottes im Sinne der Scholastik, die dem Geschöpf nur ein Sein analoger Ordnung zuschreibt, dem Gottes absolutes Sein vollkommen transzendent bleibt." J. N e u n e r, Das Gottesproblem bei Nikolaus von Cues. (Philosophisches Jahrbuch. 46, 1933, str. 335 i 338—339.)

4. „Spinozizam"

Prema djelu: G. H u a n, Le Dieu de Spinoza. Paris 1914.

„Essayons, pour conclure, de caractériser brièvement le système dont nous venons de rappaler les lignes principales. On a parlé de panthéisme, d'athéisme et même de théisme; mais aucune de ces formules ne nous semble propre à définir exactement la doctrine de Spinoza sur la nature de Dieu" (str. 300).

„A quelque point de vue qu'on le considère, le Spinozisme ne saurait donc être défini comme un panthéisme, au sens rigoureux du mot. Dieu n'est pas le Tout, mais Tout est en lui comme une affection ou une modification déterminée de son essence absolument infinie..." (str. 303).

„Le système du monde est ainsi, selon Spinoza, une procession immanente à l'essence de Dieu; la «Natura naturata» procède de la «Natura naturans», sans s'en détacher à la manière d'une créature ni l'amoindrir à l'exemple d'une émanation. Par la procession, Spinoza distingue Dieu du monde; mais par l'immanence il réfuse de les séparer. Avec le théisme, il ne veut pas qu'on confonde Substance avec l'univers de ses modes particuliers et changeants; mais, avec le panthéisme, il ne consent pas à accorder à ceux-ci une nature substantielle et une existence indépendante. Il s'efforce de concilier le théisme et le panthéisme dans une synthèse supérieure qui fasse à chacun d'eux sa part et représente la Nature totale à la fois dans son indivisible unité et dans son infinité absolue. De quelque nom qu'on veuille désigner une semblable doctrine, le seul qui lui convienne est proprement celui de Spinozisme" (str. 304).

5. Schopenhauer o panteizmu

Poučno je uočiti razloge, zbog kojih je A. Schopenhauer, filozof pesimizma, zabacio panteizam. U drugom svezku djela „Parerga und Paralipomena" (§ 69) iznosi sliedeće misli:

Prigovaram panteizmu uglavnom to, što on zapravo ne znači ništa. Nazivati sviet Bogom, znači, ne tumačiti ga, nego obogatiti jezik suvišnim sinonimom rieči „sviet". Rekli „sviet je Bog" ili rekli „sviet je sviet", u stvari je isto. Kad bi se radilo o tom, da je Bog ono, što je dato i što treba protumačiti, i kad bismo onda rekli „Bog je sviet", imali bismo doduše neko tumačenje, jer bismo nepoznato sveli na nešto, što je više poznato; ali to bi bilo samo tumačenje rieči. No ako polazimo od svieta kao onog, što je stvarno dato, te kažemo „sviet je Bog", u stvari ništa ne kažemo, jer nepoznato tumačimo nečim, što je manje poznato.

Panteizam predpostavlja teizam: samo ukoliko se polazi od Boga i ukoliko se zna nešto o Bogu, može se konačno doći do toga, da ga se poistovjetuje sa svietom, a to zapravo znači, da ga se na pristojan način ukloni. Podrietlo panteizma je u tom, što se nije polazilo od svieta, nego od Boga, s kojim se nije znalo što početi, tako da je on konačno morao preuzeti ulogu svieta. Nikom ne će pasti na pamet, da prostodušno sviet zove Bogom. Kakav bi to bio Bog, koji bi se pretvorio u ovaj gladni sviet, da bez mjere i svrhe podnese biedu, nevolju i smrt u obliku bezbroj milijuna živih, prestrašenih i mučenih bića, koja egzistiraju kratko vrieme samo tim, što se međusobno uništavaju? Tako bi na pr. Bog u obliku šest milijuna crnačkih robova dnevno primao prosječno šestdeset milijuna udaraca bičem, a u obliku tri milijuna evropskih tkalaca morao bi biedno vegetirati u zagušljivim izbama ili u nemogućim tvorničkim dvoranama.

Misli se, da panteizam u odnosu prema teizmu znači napredak. U stvari je on prielaz od onog, što nije dokazano i što se težko da misliti, k onom, što je sasvim absurdno. Koliko god inače bio neodređen pojam o Bogu, ipak se Boga nuždno shvaća kao najvišu moć i najvišu mudrost. Bilo bi absurdno, misliti, da se biće, koje je najviša moć i najviša mudrost, vlastitom voljom dovelo u situaciju svieta. Ni jedno inteligentno biće ne bi to moglo činiti, a kamo li svemudro biće. — Teizam samo nije dokazan, ali on nije absurdan. Nije absurdno misliti, da je ovaj mukama izloženi sviet djelo svemogućeg i svemudrog osobnog Boga. Sve

se to nekako da misliti, ma da ne znamo, zašto bi Bog stvorio takav svijet. Ali je absurdno misliti ono, što naučava panteizam, naime, da je sam Bog stvoritelj onaj, koji neprestano pati i koji na ovoj maloj zemlji u svakoj sekundi jedanput umire, i to po svojoj slobodnoj odluci. Bolje bi bilo poistovjetovati svijet s đavlom. — M. Frischeisen-Köhler, Schopenhauers sämtliche Werke. Genaue Textausgabe mit den letzten Zusätzen. Siebenter und achter Band. Berlin b. god., str. 96—98.

LITERATURA

E. Boehmer, De Pantheismi nominis origine et usu et notione. Halae Saxonum 1851. — H. Scholz, Zur ältesten Begriffsgeschichte von Deismus und Pantheismus. (Preussische Jahrbücher. 142, 1910, str. 318—325.)

Za poviestni dio poredi priručnike od F. Überwega, W. Windelbanda, A. Bazale i F. Šanca. Vidi zatim sliedeće monografije i članke: R. Arnou, Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin. Paris b. god. [1921]. — A. Drews, Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung. Jena 1907. — G. Théry, Autour du décret de 1210: I. — David de Dinant. Étude sur son panthéisme matérialiste. Kain (Belgique) 1925. — M. Müller, Das Seelenfünklein in Meister Eckharts Lehrsystem und die Stellungnahme der Skotisten. (Wissenschaft und Weisheit. 2, 1935, str. 169—216.) — J. Lenz, Die docta ignorantia oder die mystische Gotteserkenntnis des Nikolaus Cusanus in ihren philosophischen Grundlagen. Würzburg 1923. — V. Delbos, Le Spinozisme. Cours professé à la Sorbonne en 1912—1913². Paris 1926. — P. Lachièze-Rey, Les origines cartésiennes du Dieu de Spinoza. Paris 1932. — A. Bazala, Svijet i život u perspektivi fizikalnoga racionalizma. O tristagodišnjici rođenja Bar. Spinoze (1632). Preštampano iz 245 knjige „Rada" Jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti. Zagreb 1933. — U. Padovani, Schopenhauer, Spinoza e il panteismo. (U svezku: Spinoza nel terzo centenario della sua nascita. Rivista di filosofia neo-scolastica. Supplemento speciale al volume XXV.) Milano 1934, str. 99—116. — P. Siwek, L'unité de Dieu dans le système Spinoziste. (Gregorianum. 16, 1935, str. 260—271.) Isti, La théorie cartésienne du vide implique-t-elle le panthéisme? (U svezku: Cartesio nel terzo centenario del »Discorso del metodo«. Rivista di filosofia neo-scolastica. Supplemento speciale al volume XIX.) Milano 1937, str. 753—759. — L. Schreyer, Die Lehre des Jakob Böhme. Hamburg b. god. [1925]. — A. Koyré, La philosophie de Jacob Boehme. Paris 1929. — K. R. Popp, Jakob Böhme und Isaac Newton. Leipzig 1935. — F. Tocco, Le opere latine di Giordano Bruno esposte e confrontate colle italiane. Firenze 1889. — L. Kuhlenbeck, Giordano Bruno. Seine Lehre von Gott, von der Unsterblichkeit der Seele und von der Willensfreiheit. Berlin-Schöneberg 1913. — O. Kein, Goethes Pantheismus. Inaugural Dissertation (Cluj-Klausenburg). Timisoara 1930. — A. Messer, Fichtes religiöse Weltanschauung. Stuttgart 1923. — M. T.-L. Penido, Réflexions sur la théodicée bergsonienne. (Revue thomiste. 38, 1933, str. 424—452.) — A. D. Sertillanges, Henri Bergson et le catholicisme. Paris 1941. — F. Ménégoz, Réflexions sur le problème de Dieu à propos d'un livre de M. Edouard Le Roy. (Revue d'Histoire et de Philosophie religieuse. 11, 1931, str. 20—114.) — R. Jolivet, Études sur Le Problème de Dieu dans la Philosophie contemporaine. Lyon-Paris 1932. — M. Rast, Der Gottesbegriff in der Religionsphilosophie von Edouard Le Roy. (Zeitschrift für katho-

lische Theologie. 58, 1934, str. 40—82.) — P. Schanz, Der Parsismus. (Philosophisches Jahrbuch. 8, 1895, str. 144—157 i 390—402.)

Spisi sustavno-kritičkog značaja:

G. B. Jaesche, Der Pantheismus nach seinen verschiedenen Hauptformen, seinem Ursprung und Fortgange, seinem speculativen und praktischen Werth und Gehalt. Ein Beitrag zur Geschichte und Kritik dieser Lehre in alter und neuer Philosophie. 3 svezka. Berlin 1826, 1828 i 1832. — J. V. Mayer, Theismus und Pantheismus mit besonderer Rücksicht auf praktische Fragen. Freiburg i. Br. 1849. — G. Weissenborn, Vorlesungen über Pantheismus und Theismus. Marburg 1859. — W. Deisenberg, Theismus und Pantheisms. Eine geschichtsphilosophische Untersuchung. Wien 1880. — G. M. Schuler, Der Pantheismus. Gewürdigt durch Darlegung und Widerlegung. Würzburg 1884. — W. Dilthey, Der entwicklungsgeschichtliche Pantheismus nach seinem geschichtlichen Zusammenhang mit den älteren pantheistischen Systemen. (Archiv für Geschichte der Philosophie. 13, 1900, str. 307—360 i 445—482; ima i novijih izdanja.) — A. Drews, Die Religion als Selbst-Bewusstsein Gottes. Eine philophische Untersuchung über das Wesen der Religion. Jena und Leipzig 1906. — H. Scholz, Der Pantheismus in seinem Verhältnis zum Gottesglauben des Christentums. (Preussische Jahrbücher. 141, 1910, str. 439—464.) — P. Minges, Skotismus und Pantheismus. (Philosophisches Jahrbuch. 31, 1918, str. 226—229.) — F. Šanc, Podrijetlo svijeta prema panteizmu i prema razumu. (Život. 12, 1931, str. 205—212.) — J. Heiler, Gottgeheimnis im Sein und Werden. München 1936. — R. Garrigou-Lagrange, La distinction réelle et la réfutation du panthéisme. (Revue thomiste. 44, 1938, str. 699—711.)

TREĆI DIO

DJELOVANJE BOŽJE

Prvo poglavlje

ŽIVOT BOŽJI

Bog je živo biće

Ako je uobće opravdano shvatiti život u smislu djelovanja, to jest kao dinamičku a ne statičku stvarnost, onda možemo govoriti o nutarnjem i izvanjskom djelovanju Božjem. U tom smislu onda nutarnje djelovanje Božje zapravo znači sam unutrašnji život Božji, život, što ga shvaćamo kao različne čine uma i volje, dok izvanjsko djelovanje Božje obuhvaća ona djela, koja su samo zato nastala, jer im je Bog htio dati egzistenciju.

Da je Bog ž i v o biće, sliedi iz toga, što je on uzrok svega što postoji, dakle i uzrok svih živih bića ili svega života u svietu. Učinak ne može biti savršeniji od uzroka. Zato Bog kao zadnji uzrok života ne može biti neživo biće.

Budući da je Bog po svojoj naravi čisti čin, to je život u Bogu istovjetan s tim čistim činom. Zato ne samo da moramo reći, da Bog ima života ili da u Bogu ima života, nego čak moramo kazati, da Bog naprosto j e s t život. Bog je subsistentni čin života. To će reći, da Bog nije primio savršenost života od drugoga, nego je život o sebi.

„Spoznati" i „htjeti", to su dvie čiste ili jednostavne savršenosti. Kao takve ne uključuju nikakve nesavršenosti. Zato je spoznanje i htienje u Boga ostvareno formalno i eminentno.

Iako shvaćamo spoznanje i htienje kao dva čina različna od duhovne substancije, u Bogu ta dva čina ne smijemo shvatiti kao dva akcidenta, nego ih moramo misliti kao jednu jedinu subsistentnu stvarnost, kao subsistentno spoznanje i subsistentno htienje u smislu jednog jedinog neograničenog i nepromjenljivog čina, koji nije ništa drugo nego sam Božji bitak kao takav. Zato i nema smisla govoriti o nekom analitičkom ili sintetičkom znanju Božjem. Još manje se može govoriti o nekom diskurzivnom spoznanju ili o zaključivanju Božjem. Svega toga nema i ne može biti, jer je Bog jednostavan i u svojoj jednostavnosti neograničeno savršen, tako da je za njega izključen svaki napredak od poznatog nepoznatom. To nije nedostatak. Navedenog naime napredka samo zato ne može biti, jer za Boga naprosto ne postoji „nepoznato".

Ipak kad govorimo ili mislimo o Bogu, o Božjem znanju ili Božjem htienju, moramo se služiti n a š i m pojmovima. To znači, da mislimo o Bogu na naš način i prema načelima naše naravne spoznaje. Stoga tražimo za svaki element našeg spoznanja i htienja neki analogon u Bogu. U stvari se moraju svi ti elementi svesti na samu jednostavnu bit Božju. U tom se smislu onda i kaže prema skolastičkoj terminologiji, da je na pr. bit Božja „medium quo" ili „species intelligibilis" ili „species impressa" Božjega znanja, zapravo Božjeg spoznanja, to jest sredstvo, kojim Bog spoznaje. To ne znači drugo, nego da mi shvaćamo Božje spoznanje na taj način, što mislimo, da je sama bit Božja ono, što kao da određuje spoznajni čin Božji. Kod toga dobro znamo, da se Božje spoznanje u sebi ne odvija kao naše spoznanje. Iz sličnog razloga kažemo također, da je Božja bit „medium, in quo" Božjeg spoznanja, to jest sredstvo, u kojem Bog spoznaje sve drugo, što on nije. Isto tako kažemo, da je Božja bit formalni ili primarni objekt Božjeg znanja, što znači, da je Božja bit ono, što specificira Božje znanje ili što kao prvi predmet određuje Božje znanje u njegovom specifičnom smislu, dok svi ostali predmeti Božjeg znanja mogu biti predmeti Božjeg znanja samo utoliko, ukoliko su nekako sadržani u Božjoj bîti ili povezani s njom.

Tu se sad nameće sliedeće pitanje: Na koji način može biti sadržano u Božjoj bîti ono, što nije božansko? Ili drugčije: Na koji način može bit Božja „predočiti" različne nebožanske stvari, tako da se može opravdano reći, da Bog u svojoj vlastitoj bîti spoznaje sve, što on nije? U stvari su ta dva pitanja istovjetna s ovim trećim: U čemu se sastoji povezanost različnih nebožanskih stvari s Božjom bîti?

Odgovaramo na sliedeći način:

Ono, što je samo m o g u ć e, povezano je s Božjom bîti na taj način, što je Božja bit njegov zadnji temelj.

Ukoliko je Bog izključivi zadnji uzrok e g z i s t e n t n i h stvari, dovoljno je, da Bog zna za svoju vlastitu volju odnosno za svoje vlastite odluke: te stvari egzistiraju naime samo utoliko, ukoliko im je Bog htio dati egzistenciju.

Ukoliko Bog ima savršenu spoznaju svega što postoji, Bog ujedno znade, kako će pojedine stvari djelovati u stanovitim okolnostima, i to ako se radi o p r i r o d n o m ili nuždnom djelovanju, o djelovanju, koje se odvija po prirodnim zakonima. Bogu je naime savršeno poznata narav ili bit pojedinih stvari, a poznati su mu i svi prirodni zakoni, jer je on njihov tvorac.

Teže je shvatiti, kako Bog može imati sigurno znanje o s l o b o d n i m činima. Stoga ćemo o tom pitanju obširnije razpravljati.

Da primienimo napried navedeno načelo o naravi našeg načina spoznavanja i na Božje htienje, kažemo, da je Božja bit formalni ili primarni predmet Božjeg htienja ili Božje volje. Sve drugo, što Bog hoće, predmet je Božjeg htienja samo utoliko, ukoliko ono ima neku vezu s Božjom bîti. Zato Bog svoju vlastitu bit n u ž d n o hoće, a sve ostalo hoće samo n e n u ž d n o ili s l o b o d n o.

O slobodi Božje volje morat ćemo također malo obširnije govoriti, jer je naročita potežkoća u tom, da pokažemo, da se nepromjenljivost ne protivi slobodi.

Kako Bog spoznaje uvjetno buduće slobodne čine?

Rekli smo, da se pitanje, kako Bog spoznaje sve ono, što on nije, može formulirati i ovako: Koja je veza pojedinih stvari s Božjom bîti? Odgovaramo li na to pitanje, onda je n a m a prema principima naše naravne spoznaje shvatljivo, kako bit Božja sadrži ili predočuje te stvari. Samo to je u pitanju. Što se pak tiče pozitivnog načina, na koji Bog shvaća ili spoznaje, ne možemo drugo odgovoriti nego da je spoznajni čin Božji jedan jedini jednostavni ili čisti čin.

U duhu tradicionalne skolastičke terminologije može se to isto pitanje i ovako postaviti: U kojem znaku (in quo signo) spoznaje Bog slobodne čine? Smisao tako postavljenog pitanja treba shvatiti na sliedeći način. Prema našem načinu shvaćanja možemo u genezi spoznajnog čina razlikovati različne stadije ili „znakove". Tako se onda pita za onaj stadij ili za onaj znak, u kojem je neki čin već u tolikoj mjeri određen, da može biti predmet sigurnog znanja. Kad se radi o prirodnom događanju, dovoljno je znati za samu narav stvari, za uzrok kao i za uvjete, pa se već može sa sigurnošću znati i za učinke. Kad se naprotiv radi o slobodnom činu, takvo znanje ne dostaje, jer je sloboda upravo u tom, da se volja može odlučiti za ili protiv, što više, da se volja može odlučiti ili ne odlučiti, i to bez obzira na uzroke i uvjete ili barem bez nuždne veze s njima. Slobodni je čin tek onda predmet sigurnog znanja, kad ga shvaćamo u onom stadiju ili znaku, u kojem on već proizlazi iz volje kao odgovarajuće sposobnosti htienja ili odlučivanja. Koliko god savršeno inače bilo naše znanje o pojedinim uvjetima i okolnostima i o samim sklonostima volje, ipak je u svakom prijašnjem znaku načelno moguće, da se volja odluči drugčije.

Da cielu stvar izpravno shvatimo, moramo biti na čistu s nekim osnovnim pojmovima. Naše se pitanje odnosi samo na s l o b o d n e čine, dakle ne na čin, koji se na pr. u čovjeku odvija prirodnom nuždnošću, kao na pr. različni fiziološki procesi. Zatim pitamo samo za b u d u ć e

čine, za čine, koji prema tome još nemaju nikakvu egzistenciju, nego koji su tek mogući. Razlikujemo dvie vrste budućih slobodnih čina: a b s o l u t n o buduće slobodne čine i u v j e t n o buduće slobodne čine. Prvi znače one buduće slobodne čine, koji doduše još ne egzistiraju, ali koji će sigurno jedanput egzistirati; dovoljno je već, da ih shvatimo kao buduće slobodne čine, i to u tom smislu, da će oni sigurno biti ostvareni. Drugi naprotiv označuju takve slobodne čine, koji bi se ostvarili u određenim okolnostima ili pod stanovitim uvjetima, samo što se ne će ostvariti te okolnosti niti izpuniti ti uvjeti, tako da će izostati i oni slobodni čini. Kao tipičan primjer uvjetno budućih slobodnih čina navodi se obično ovaj primjer iz evanđelja: „Jao tebi, Korozaine, jao tebi, Betsaido! Jer da su se dogodila u Tiru i Sidonu čudesa, što su se dogodila u vama, davno bi već u vreći i pepelu činili pokoru" (Mt. 11, 21). Izostanak pokore u Tiru i Sidonu dovodi se ovdje u vezu sa činjenicom, da se u tim gradovima nisu izpunili neki uvjeti: nisu se dogodila ona čudesa, što su se dogodila u Korozainu i u Betsaidi. Sličan je i ovaj primjer: „I ti Kafarnaume, zar ćeš se do neba podići? Do pakla ćeš sići, jer da su se dogodila u Sodomi čudesa, što su se dogodila u tebi, ostala bi do danas" (Mt. 11, 23).

Kako se iz ovih primjera vidi, potrebna je neka veza između onih uvjeta, za koje se drži, da se nisu izpunili, i onih slobodnih čina, koji su samo zato izostali, jer se nisu izpunili navedeni uvjeti. Kad nema te veze, ne može se govoriti o uvjetno budućim slobodnim činima. Zato je na pr. bezsmisleno pitati, što će sutra u Zagrebu činiti zubar N., ako na Madagaskaru bude oblačno vrieme.

Uvjetno budući slobodni čini zovu se u skolastičkoj terminologiji i ukratko „f u t u r i b i l i a".

O znanju Božjem može se govoriti s različnog stanovišta. Tradicionalna je ona dioba, po kojoj se govori o znanju g l e d a n j a (scientia visionis) i o znanju j e d n o s t a v n o g s h v a ć a n j a (scientia simplicis intelligentiae). Formalni je objekt ove diobe: aktualnost predmeta. Sve ono, što je bilo u kojem smislu aktualno ili egzistentno (bit Božja, a osim toga i sve ono, što je bilo, što jest i što će biti), to je Bogu nazočno kao što je našem oku nazočan predmet, što ga oko vidi ili gleda: znanje gledanja. Naprotiv sve drugo, što nije nikako aktualno ili egzistentno, nego što je samo u tom smislu moguće, da ne će nikad ni biti egzistentno, to je predmet običnog shvaćanja: znanje jednostavnog shvaćanja.

Druga je dioba pod vidom nuždnosti predmeta, tako da se govori o n u ž d n o m i o n e n u ž d n o m ili s l o b o d n o m znanju Božjem. Predmet je nuždnog znanja sve ono, što znači određenu istinu po na-

ravi same stvari ili neovisno o bilo kojoj volji: Božji bitak i sve što je moguće, ukoliko je moguće. Predmetom nenuždnog ili slobodnog znanja naprotiv smatramo sve ono, što dobiva svoj određeni smisao u ovisnosti o nekoj volji: sve, što izvan Boga postoji, dobiva svoj smisao egzistentnog bića tek po tom, što Bog svojom voljom hoće, da ono egzistira.

Da se te dvie diobe ne svode na isto, vidi se već iz toga, što se radi o različnom formalnom objektu. Niti se inače može reći, da se znanje gledanja podudara s nenuždnim ili slobodnim znanjem, a znanje jednostavnog shvaćanja s nuždnim znanjem. Tako na pr. nešto može biti predmet znanja gledanja i ujedno predmet slobodnog znanja: nešto, što je egzistentno, a što nije Bog. A može nešto također biti predmet znanja gledanja te ujedno predmet nuždnog znanja: bitak Božji.

Uočujemo li sad uvjetno buduće slobodne čine kao određene istine, onda imamo taj čudni slučaj, da se radi o predmetu, koji nije bez daljnjeg ni predmet nuždnog znanja ni predmet slobodnog znanja. Nije predmet nuždnog znanja, jer ti čini ne znače određeni smisao ili određenu istinu po naravi same stvari, već ovisno o volji. Niti je predmet slobodnog znanja, jer ti čini ne znače određenu istinu tek ovisno o volji Božjoj, kako o njoj ovisi sve ostalo, što je izvan Boga egzistentno; oni su konstituirani kao određena istina već prije, nego što ih promatramo u znaku Božje volje. Prema tome se radi o nekom predmetu, koji je kao neka sredina između predmeta nuždnog i predmeta slobodnog znanja, pa je Molina i uveo izraz „srednje znanje“ (scientia media). To se srednje znanje može također shvatiti kao sredina između znanja gledanja i znanja jednostavnog shvaćanja. Uvjetno budući slobodni čini u stvari ne će nikad egzistirati. Prema tome nisu aktualni, a dosljedno ne mogu biti predmet znanja gledanja. Oni ipak znače malo više nego običnu abstraktnu mogućnost, jer je razlika, kad kažem, da čovjek u određenim okolnostima ili pod izvjestnim uvjetima može činiti ovo ili ono, i kad kažem, da bi čovjek u istoj situaciji sigurno činio ovo, a ne ono.

Potežkoća nije u tom, da Bog stvarno spoznaje uvjetno buduće slobodne čine. Kao neograničeno umno biće Bog naime spoznaje sve, što je bilo u kojem smislu neka određena istina. Samim tim, što je nešto neka određena istina, već je ono kao takvo i spoznato od Boga. Ako je na pr. objektivno istina, da će se neki slučaj vjerojatno dogoditi, onda Bog absolutnom sigurnošću zna, da će se taj slučaj vjerojatno dogoditi. Ako je objektivno istina, da će se neki slučaj sigurno dogoditi, onda Bog absolutnom sigurnošću zna, da će se taj slučaj sigurno dogoditi. Sam način Božjeg spoznanja ne možemo pozitivno

shvatiti ili protumačiti. To nije nedostatak, već prednost — znak Božjeg bogatstva.

Potežkoća nastaje onda, kad želimo pokazati prema principima naše vlastite spoznaje, k a k o Bog može imati s i g u r n o znanje o onim činima, koji ovise o slobodi čovjekovoj ili o volji slobodnog stvora, a za koje ni sam čovjek kao slobodni stvor ne zna sigurno, dok ih ne shvaća u onom stadiju ili znaku, u kojem se smatraju činima gotove ili izvršene odluke.

B a n j e z i a n i z a m, nazvan po dominikancu Báñez (1528.—1604.) tumači to sigurno znanje Božje na taj način, što uobće naučava, da bi svaki stvor za bilo koji čin morao biti fizički preodređen (praedeterminatio physica) od samog Boga. Bez tog predhodnog određenja stvor uobće ne bi ni mogao djelovati. Na taj način stvor u svakom pogledu podpuno ovisi o Bogu. Bog sigurno zna, da bi stvor sigurno djelovao na ovaj određeni način, jer bi ga sam Bog prije svakog slobodnog izbora odredio, da čini ovo, a ne ono. — Nema sumnje, da se ovako tumači sigurno znanje Božje o absolutno i uvjetno budućim slobodnim činima. Ali se pita, da li je kraj ovakvog shvaćanja još moguće govoriti o pravom slobodnom izboru. Čini se, da je tim shvaćanjem ugrožena ili već stvarno zaniekana čovjekova sloboda. Banjezianci odgovaraju, da sloboda nije ni najmanje ugrožena, jer da se navedena fizička predeterminacija ima shvatiti upravo kao određenje za s l o b o d n o djelovanje. Dakle određenje ne samo za stvarno djelovanje, nego upravo za slobodno djelovanje. Međutim, sloboda je baš u tom, da nije absolutno sigurno, hoće li subjekt činiti ovo ili drugo, dok ne shvaćamo njegov čin u onom stadiju ili u onom znaku, u kojem je čin već izvršen. A kako se onda može govoriti o pravoj slobodi, kad je već prije samog izvršenog izbora izključivo na temelju p r e d h o d n o g određenja absolutno sigurno, da će subjekt činiti ovo, a ne drugo?

S v. R o b e r t B e l l a r m i n, T o l e t u s, M o l i n a i drugi drže, da je barem vjerojatno, da se sigurno znanje Božje u toj stvari može tumačiti time, što Bog skroz na skroz poznaje svaku pojedinu stvorenu volju, prema tome i sve njene sklonosti i slabosti. Kao da se na taj način može sigurno znati, za što će se odlučiti volja u različnim konkretnim situacijama. — Međutim, to znanje ipak ne bi moglo biti absolutno sigurno, nego bi značilo samo običnu „konjekturu". Sama bit slobode traži, da čin ne bude jednoznačno određen u samim uzrocima i uvjetima. Gdje je prava sloboda, tamo je uzprkos svim potrebnim činbenicima i uzprkos svim povoljnim uvjetima još uviek moguće i protivno. Dok je slobodni čin sadržan samo u svom uzroku ili u svo-

jim uvjetima — ili prema drugoj terminologiji: dok shvaćamo slobodni čin u znaku njegovih uzroka i uvjeta —, nije absolutno isključeno, da će se subjekt eventualno odlučiti za protivni čin. Zato slobodni čin u tom svom stadiju ili znaku još ne može biti predmet absolutno sigurnog znanja.

Molinizam, nazvan po isusovcu Molina (1535.—1600.), u kontroverzijama oko milosti u prvom redu vodi računa o pojmu slobode te nastoji, da ga dovede u sklad s pitanjima predestinacije i Božjeg sudjelovanja kao i s ostalim pitanjima, koja imaju neku vezu s ovima. Što se tiče pitanja, kako Bog može unapried imati sigurno znanje o uvjetno budućim slobodnim činima, molinisti (ne sam Molina) obćenito naglašuju, da uvjetno budući slobodni čini mogu tek u onom momentu biti predmet sigurnog znanja, kad smatramo, da je izbor po samoj volji već izvršen, to jest kad čin već izlazi iz volje kao moći. Molinizam se inače može pozivati samo na činjenicu, da Bog ima takozvano srednje znanje: Bog stvarno zna za sve uvjetno buduće slobodne čine. Tim što bi Bog odlučio ostvariti one uvjete, pod kojima bi slobodni stvor činio ovo, a ne drugo, znao bi on sigurno, da bi usliedilo ovo, a ne drugo. Kad se dalje pita, na koji je način takav čin povezan s Božjom bîti, molinizam odgovara ovako: Time, što je Božja bit zadnji temelj toga čina, i time što je čovjek kod samog izbora ovisan o istovremenom sudjelovanju Božjem! Tu se sad nameće pitanje: Da li bi Bog uobće mogao sudjelovati, kad još nije jednoznačno sigurno, što će stvor u svojoj slobodi stvarno činiti? Ili će to biti sliepo sudjelovanje? Molinizam odgovara, da bi to sudjelovanje bilo „sliepo" u onom smislu, u kojem je „sliep" svaki slobodni čin prije toga što je neopozivo izvršen. Tako molinizam svodi čitavu problematiku na zgodan i opravdan način na „misterij". To opet nije nedostatak, jer pozitivno uvidjeti sam način Božjeg spoznanja nije stvar ograničenog ljudskog uma.

Na to ćemo se pitanje još jedanput vratiti, kad budemo radili o sudjelovanju Božjem kod djelovanja stvorova.

Iz terminoložkih razloga spominjemo još i ovo:

Po različnom načinu, na koji se Božja volja odnosi prema spoznatim predmetima, razlikujemo znanje odobravanja (scientia approbationis) i znanje neodobravanja (scientia improbationis seu reprobationis). U prvom se slučaju radi o predmetima, koji se Bogu dopadaju kao određena dobra. U drugom se slučaju radi o zlu, što ga Bog osuđuje.

Kao što se naše znanje dieli na spekulativno i praktično znanje, tako tu razliku prenosimo i na pitanje Boga. Spekulativno se znanje sastoji u čisto teoretskoj spoznaji istine, dok se kod praktičnog

znanja spoznaja odnosi na ono, što je s obzirom na određenu svrhu moguće ili uputno činiti.

Kažemo također, da je Bog m u d a r. To znači, da Bog ima sveobuhvatno znanje, to jest savršeno znanje po zadnjim i najdubljim uzrocima.

Sloboda Božja

Da je Bog s l o b o d n o biće, sliedi iz toga, što je on zadnji uzrok čovjeka kao slobodnog bića. Kako je poznato iz metafizičke psihologije, sloboda se temelji na duhovnosti. Zato je sloboda Božje volje zajamčena i time, što je dokazana duhovnost ili osobnost Božja.

U pogledu same činjenice, da Bog ima slobodnu volju, nema poteškoće. Ali je velika poteškoća u tom, da shvatimo Božju slobodu, kad smo i ovdje vezani na naš ograničeni ili nesavršeni način spoznavanja. Kad promatramo neki čin slobodne odluke u nama, vidimo, da se subjekt prije same odluke nalazi u stanju indiferencije: on može činiti jedno ili drugo, a može uobće i odustati od svakog djelovanja, to jest subjekt može i da se ne odluči ni za što. Time što subjekt stvara ili donosi odluku, prelazi iz stanja indiferencije u neko određeno stanje (iz moći u čin). Na taj način subjekt se mienja. Taj prielaz iz moći u čin tako je nuždan i stalan, da možemo postaviti pravilo: Gdje god imamo neki slobodni čin, tamo imamo i neku stvarnu promjenu.

Nije li zato proturiečno govoriti o slobodi Božjoj, kad smo napried dokazali, da je Bog nepromjenljiv? Ako je Bog slobodan, čini se, da se onda i mienja. Prema tome onda treba reći: Bog je ili slobodan i promjenljiv ili nepromjenljiv i bez slobode.

U našem slučaju treba pokazati, da se izneseni prigovor, koji je prividno proturiečje, temelji na našem nesavršenom načinu spoznavanja. Ako se izpostavi, da je razlog, zbog kojeg nastaje poteškoća, upravo u momentu stvorenosti odnosno ograničenosti ili konačnosti, onda iz toga sliedi, da te poteškoće stvarno nema, kad se radi o Bogu, pošto u njega nema stvorenosti ili ograničenosti.

Da shvatimo samu bit slobode, moramo razlikovati ovo troje: čin, odluku i predmet htienja.

Č i n, kojim nešto slobodno hoćemo, kao bitak može imati različnu savršenost. Načelno može taj čin imati ili ograničenu ili neograničenu savršenost. — Od čina treba razlikovati o d l u k u kao takvu (terminatio actus). Subjekt činom donosi odluku. Odluka se uviek odnosi na određeni p r e d m e t (terminus volitionis), koji htienjem dobiva egzistenciju, i to bilo neposredno, bilo posredno.

Sloboda se formalno sastoji u odluci. Kad čovjek kao ograničeno ili nesavršeno biće donosi odluku, onda on to mora činiti naročitim novim činom. Razlog je u ograničenosti ili nesavršenosti pojedinog čina, koji dostaje za ovu ili onu određenu odluku, ali ne dostaje za bilo koju odluku ili za više odluka. Čovjek dakle mora proizvesti novi čin, kojim stvara novu odluku, a time se on kao subjekt stvarno mienja. Čovjek, koji je odlučio stupiti u brak, ili čovjek, koji je odlučio ne stupiti u brak, stvarno je izašao iz stanja mogućnosti ili indirerencije, u kojem se prije nalazio, kad ga još nije zanimalo pitanje braka ili kad barem još nije znao, za što će se odlučiti. Još je očitija promjena, kad čovjek, koji je odlučio ne stupiti u brak, najedanput mienja svoju odluku želeći stupiti u brak. Kod svega je važno, da se tu ne samo mienja odluka kao takva, uslied čega se onda i ostvaruje stanje braka, nego se u pravom smislu rieči donosi odluka, to jest do odluke dolazi se novim činom.

Uzmimo sad slučaj Boga. Znamo, da je Bog u entitativnom pogledu jedan jedini neograničeni i neograničeno savršeni čisti čin. Tu dakle nema ni potrebe ni mogućnosti, da se proizvodi novi čin. U Bogu kao čistom činu sadržano je eminentno i virtualno sve, što je potrebno za bilo koju odluku. Božje odluke uobće nisu „donesene", nego oduviek postoji onaj neograničeno savršeni čin, koji je istovjetan sa samom Božjom bîti, čin, po kojem Božje odluke uobće imaju smisao vječnosti i nepromjenljivosti. No ako već moramo da se služimo našim uobičajenim pojmovima, možemo odluku (ili ono, što je odlučeno) kao smislenu cjelinu staviti u odnos prema samom čistom činu Božjem. Na taj način shvaćamo, da taj čisti čin zbog svoje neograničene savršenosti nema nuždnog odnosa prema ovim ili onim određenim odlukama, a da bi isti odnos načelno bio moguć i prema suprotnim odlukama. Na pr. „htjeti, da postoji sviet" ili „htjeti, da ne postoji sviet" u principu imaju isti nenuždni odnos prema Bogu kao neograničeno savršenom činu. Samo je jedan predmet, koji se odnosi nuždno prema Bogu, a to je njegova vlastita bit, koju Bog zato i hoće nuždno, a ne slobodno. U svemu je drugom shvatljivo, da odluke nisu jednoznačno određene, nego da bi s Božjim čistim činom bile jednako spojive i druge, eventualno čak sasvim suprotne odluke.

U opreci prema slobodi stvorova Božja se dakle sloboda ne temelji na nekoj indiferenciji čina; niti se ona sastoji u indiferenciji čina. U stvorova je ta indiferencija uobće samo posljedica njihove ograničenosti ili nesavršenosti.

Ako još smeta pojam indiferencije, neka se ima pred očima, da se ta indiferencija može shvatiti u dvostrukom smislu. Indiferencija

moći uviek znači nesavršenost, jer znači samo toliko, da neki subjekt može biti određen različnim činom. Njegovo određenje uviek pridolazi iz vana, od drugoga. Indiferencija čina naprotiv po sebi uviek izriče savršenost, to jest sposobnost, kojom subjekt može privesti u djelo više učinaka. Ta indiferencija znači, da djelatni subjekt nije ograničen u svom djelovanju na jedan jedini učinak, nego je sposoban proizvesti više učinaka, iako ne najedanput. Tom indiferencijom nije ništa rečeno o tom, da li sam djelatni subjekt djelujući mora prelaziti iz moći u čin. Rekli smo, da je to potrebno samo onda, kad je subjekt u svojoj savršenosti ograničen, a da to nije ni potrebno ni moguće, kad se radi o subjektu, koji je neograničeno savršen.

U čemu se formalno sastoji bit Božje slobode? O tom pitanju ima različnih mišljenja.

Čini se, da su Aureolus i Gregorius Ariminensis držali, da je sloboda Božja u tom, što se mienjaju stvari, koje postoje izvan Boga, i to da se one mienjaju u ovisnosti o Božjoj volji, koja da je kao čin nuždne naravi. Sloboda bi se dakle formalno sastojala u nečem, što je izvan Boga (denominatio externa). Po tom shvaćanju bilo bi dakle isto „htjeti sviet“ ili „htjeti, da sviet postoji“ i sam „nastanak svieta“. U stvari je sviet nastao, jer je Bog htio, da nastane.

Cajetanus je shvatio slobodu kao naročitu nutarnju savršenost, koja bi bila dodana neograničenoj savršenosti Božjoj, dakle kao savršenost u ekstenzivnom smislu, kojom sama bezkonačnost Božja ne bi ništa ni dobila ni izgubila. Nije jasno, kako se s tog stanovišta može spasiti jednostavnost Božja.

Neko treće mišljenje zastupali su Vasquez, Platel i drugi isusovci. Po njima je sloboda djelomično u samom nuždnom činu kao takvom, a djelomično u stvorenim stvarima (denominatio inadaequate extrinseca).

Danas skolastici obćenito brane mišljenje, što su ga već zastupali sv. Toma i Duns Skot, a što ga obširno izlaže Suarez. Po njima je sloboda pravi nutarnji čin Božji (denominatio intrinseca), koji je istovjetan sa samom bîti Božjom. Taj jedini čin može proizvesti sve ono, za što su u stvorova potrebni mnogi i različni čini. On to može zato, jer eminentno sadrži u sebi sve savršenosti stvorova. O nekoj indiferenciji može se govoriti samo u tom smislu, što sam predmet slobodne odluke nema nuždne veze s neograničeno savršenim činom Božjim.

Strogo govoreći nije moguće pozitivno formulirati bit slobode Božje. Kad već i inače govorimo o nekoj „tajni“ slobode kao takve,

onda nije nimalo čudno, ako ne možemo pozitivno shvatiti Božju slobodu.

Opazka

Ukoliko se govori o afektima i o moralnim krepostima Božjima, neka se ima pred očima, da su to obično čisti antropomorfizmi.

Inače vriedi načelo: Sve ono, što ima značaj jednostavne savršenosti, sadržano je u Bogu formalno, a sve ostalo, što ima značaj mješovite savršenosti, sadržano je u Bogu eminentno.

Pooteškoće, koje se iznose protiv Božjih svojstava, temelje se većinom na različnim antropomorfizmima, prema različnom shvaćanju ljudi. Zato se i kod rješavanja tih potežkoća treba pozivati na antropomorfizme, na raznolikost shvaćanja prema različnom naziranju na sviet i čovjeka. Neka se misli na antinomije, koje nuždno nastaju, kad se „kategorije vremena i prostora" primjenjuju prema biću, koje je doduše uzrok vremena i prostora, ali koje sâmo ne egzistira u vremenu i prostoru. Potežkoće se temelje na našem načinu shvaćanja, a ne na samom objektivnom nalazu odnosno na samoj objektivnoj stvarnosti.

Drugo poglavlje

SVEMOGUĆNOST BOŽJA

Dokazujući obstojnost Božju, dokazali smo ujedno, da je ovaj vidljivi sviet djelo Božje. Ako je naime Bog uzrok svieta, onda je ujedno sigurno, da je sviet učinak Božji ili djelo Božje. Mi smo u navedenom dokazivanju postupali aposteriorno, tako da smo cielo pitanje promatrali sa stanovišta svieta. Promatrajući sad stvar sa stanovišta uzroka svieta, nalazimo, da Bog mora imati moć izvanjskog djelovanja, a da je ta moć zapravo svemoć.

Dosad samo aposteriorno znamo za moć kao princip izvanjskog djelovanja Božjeg. Apriorno ili deduktivno nas mišljenje vodi do dubljeg shvaćanja te moći kao svemoći ili svemogućnosti. U Bogu je naime moć istovjetna s neograničeno savršenim činom. Iz toga sliedi, da je Božja moć neograničeno savršena. To znači, da se moć Božja može protezati na sve, što nije u sebi proturiečno. Koje god savršenosti nešto bilo, ono je predmet Božje moći, jer je ova neograničeno savršena. Što je u sebi protuslovno, to ne može ni Bog privesti u djelo. To nije nesavršenost ili ograničenje Božje savršenosti, jer kontradiktorni pojam nema nikakvog pozitivnog sadržaja: on zapravo znači — „ništa".

Kako se u Boga moć odnosi prema znanju i htienju?

Ovo se pitanje postavlja samo zato, što o Bogu moramo misliti našim pojmovima. Kod našeg je djelovanja uviek tako, da znanje upravlja djelom, dok ga volja zapovieda, a moć izvršuje.

Suarez i drugi misle, da i u Bogu treba razlikovati znanje, htienje i moć. Većina skolastika zastupa mišljenje, da je u Boga moć nekako uključena u znanju i htienju. To shvaćaju neki noviji tomisti na taj način, da bi znanje Božje bilo uzrok stvari, i to znanje kao takvo. Drugi se u toj stvari pozivaju na sv. Tomu, koji također kaže, da je znanje Božje uzrok stvari, ali ne znanje kao takvo, već znanje, ukoliko je s njim spojena volja — „necesse est quod ejus scientia sit causa rerum, secundum quod habet voluntatem conjunctam" (S. th. I, q. 14, a. 8). Oni izpravno naglašuju, da je nespojivo sa smislom spoznaje, da ona naprosto proizvodi predmete. Ne smije se reći, da

će se nešto dogoditi, jer to Bog predviđa, nego se mora reći, da Bog predviđa nešto zato, jer će se ono dogoditi. U tom bi se smislu imale shvatiti i tumačiti mnoge izreke u spisima sv. otaca, koji govore o znanju Božjem kao uzroku svieta. Skotisti i drugi (među njima i Donat) drže, da je volja kao takva princip vanjskog djelovanja Božjeg odnosno da se moć u Bogu naprosto svodi na volju. Bog je prema tome uzrok, ukoliko nešto hoće. Djelo, što ga Bog hoće, mora nuždno početi egzistirati, jer Božje djelovanje nije vezano ni na kakve uvjete. Niti se Bog služi nekim sredstvima, pa se ni ne može dogoditi, da njegovo djelovanje zataji zbog nesavršenog ili neprikladnog sredstva.

Božje je izvanjsko djelovanje „formaliter immanens, virtualiter transiens“: Božje djelovanje kao čin ostaje u Bogu kao subjektu, ali ono ipak čini ili ima za posljedicu, da izvan Boga počne egzistirati određeni učinak. Razlog je imanencije u tom, što je djelovanje čin volje (ili po nekima: čin uma — ili čin uma i volje), dakle pravi imanentni čin.

Kad je govor o tom, što Bog može i što ne može, razlikuje se obično „potentia absoluta“ i „potentia ordinata vel ordinaria“. Značenje ove terminologije nije stalno. Tradicionalni je smisao sliedeći: absolutno Bog može činiti sve ono, što je u sebi moguće (potentia absoluta), ali red nekako zahtieva, da se Bog drži svojih odluka (potentia ordinata). U sebi je moguće, da Bog uništi dušu čovjekovu u bilo kojem momentu. Ali ako je Bog dušu stvorio bezsmrtnom i ako je osim toga dušu podigao u nadnaravni red, onda je on nekako dužan poštivati te svoje odluke, pa nije u redu, da Bog uništi dušu. Već su se sv. Toma i Duns Skot služili izrazima „potentia absoluta et ordinata“ u iznesenom značenju.

Prema drugom shvaćanju „potentia ordinata vel ordinaria“ obuhvaća sve ono, što se kao djelo Božje dogodi ili odvija po redu i zakonima, što ih je sam Bog postavio za redoviti tiek stvari. Kad se onda u vezi s tim shvaćanjem govori o djelima, što ih Bog absolutno može, onda se misli na iznimke, na pr. na čudesa.

Nezgodno je ono shvaćanje, koje drži, da je de potenia ordinata sve ono, što odgovara Božjim svojstvima (na pr. pravednosti i svetosti Božjoj), dok je absolutno moguće i ono, što se eventualno protivi Božjim svojstvima. To je shvaćanje nezgodno zato, jer je uobće nemoguće zamisliti, da će Bog nešto činiti, što se protivi njegovoj pravednosti ili mudrosti ili svetosti, ma da se sasvim abstraktno stvar može promatrati i u predpostavci, ne da Bog nije pravedan i mudar i svet, nego da se ne uzmu u obzir ta njegova svojstva.

Treće poglavlje

STVORITELJ SVIETA

Sviet je stvoren od Boga

Da je Bog uzrok svieta, znamo već iz prvog diela naše knjige. U sliedećem se radi o tom, da pobliže odredimo način ili vrstu uzročnosti, kojom sviet ovisi o Bogu.

Razlikujemo dvie vrste tvorne uzročnosti. Učinak može ovisiti o svom uzroku ili samo po svojoj substancialnoj ili akcidentalnoj formi (causalitas per informationem) ili po čitavoj svojoj obstojnosti i po čitavom svom bitku (causalitas per creationem). U prvom slučaju učinak predhodno već ima određeni način egzistiranja, a pod uplivom uzroka mienja upravo način egzistiranja: na pr. kad hrana prelazi u krv čovjekovu te postaje dielom njegova organizma, ili kad od željeza i čelika napravimo stroj i t. d. U drugom slučaju učinak još ne egzistira ni u kojem obliku, nego je samo u sebi moguć, tako da on po prvi put počinje egzistirati. Taj se način uzrokovanja zove stvaranje.

Stvaranje možemo promatrati s različnog stanovišta. Kad na pr. kažemo, da stvarati znači proizvesti stvar po čitavoj njenoj substanciji, onda uočujemo upravo ono, što je rezultat ili proizvod čina stvaranja. Ako naprotiv kažemo, da stvarati znači proizvesti nešto iz ništa, onda se tim ističe, da na početku djelovanja nije bilo nikakvog subjekta. Kod običnog proizvođenja ili nastajanja je tako, da samo nova stvar kao cjelina još ne postoji, ali da zato ipak već postoji onaj subjekt, koji gubeći neku formu i primajući novu formu postaje onom stvari, za koju se kaže, da je proizvedena ili da je nastala. Kad klesar izkleše kip, onda na početku djelovanja doduše još ne postoji sam kip kao ona nova stvar, koja se proizvodi ili koja nastaje, ali zato ipak već postoji mramor, koji proizvođenjem ili klesanjem prelazi iz moći u čin. Kad se radi o stvaranju, onda ne samo da još ne postoji nova stvar, koja se proizvodi, nego uobće nema nikakvog subjekta, nikakve tvari, koja bi sudjelovala kod proizvođenja na koji mu drago način. Zato tradicionalna definicija stvaranja glasi ovako: productio rei ex nihilo sui (i. e. ipsius rei) et subjecti (i. e. nulla habetur materia, ex qua res fieret).

Uočuju li se oba navedena momenta, onda se može reći, da je stvaranje proizvođenje stvari po cieloj njenoj substanciji, i to iz ničega. Kad se služimo priedlogom „iz", onda taj priedlog nema značenje neke materialne ili tvarne uzročnosti. Niti ga se smije shvatiti u smislu vremenskog slieda, kao da znači „poslije". Vidjet ćemo, da ne bi bilo proturiečje u tom, da je nešto oduviek stvoreno, pa se u tom slučaju ne bi ni moglo reći, da „prije" nije bilo ništa, a da je „poslije" počelo egzistirati nešto. Priedlog „iz" ovdje zapravo znači samo niekanje subjekta u smislu subjektivne moći (negatio potentiae subjectivae).

Iz svega se vidi, da stvarati znači proizvesti nešto pod vidom samoga bitka — productio entis, inquantum est ens.

O čemu se radi? — Pita se za prvi početak svieta ili svemira. Zato ni ne ulazimo ovdje u pitanje kozmogonije, ukoliko bi ono imalo čisto prirodoznanstveni značaj. Niti se pobliže bavimo pitanjem evolucionizma, o kojem radi bilo kozmologija bilo psihologija, nego jedino tvrdimo, da ne može biti vječne materije u tom smislu, da bi ona oduviek o sebi egzistirala. Kakav god bio razvitak svieta ili razvitak u svietu, svakako je odnos svieta prema Bogu takav, da je sviet od Boga stvoren. Naše će dokazivanje u toj stvari biti takvo, da ne će samo biti odlučeno pitanje, da li je ovaj sviet u stvari stvoren, nego će ujedno biti riešeno pitanje, da li sviet mora biti stvoren ili da li je „nestvoren sviet" u sebi moguć.

Kad tvrdimo, da je sviet stvoren od Boga, kažemo samo to, da je Bog barem posredno stvoritelj svieta. Poslije ćemo još pitati, da li Bog može i nekom stvoru dati ili povjeriti moć stvaranja. Ako je to nemoguće, a držimo da je nemoguće, onda iz toga sliedi, da je sam Bog neposredno stvorio sve, što postoji. Prema tome onda stvorovi ni pod kojim uvjetom ne mogu stvarati. Njihova je uzročnost uviek causalitas per informationem.

Različna mišljenja

Našem se mišljenju protivi materializam, koji brani vječnu materiju, kako god dalje tumačio bit materije (kao silu, energiju i t. d.). Zatim nam se protivi i onaj oblik dualizma, koji doduše priznaje obstojnost Božju kao obstojnost principa dobra, ali zato također brani neki princip zla, koji bi isto tako egzistirao oduviek. Taj princip zla ne bi nikako bio podređen Bogu. Radilo bi se o koordiniranim principima. To je stanovište već dosta jasno zastupao platonizam, a svoj najdosljedniji oblik dobilo je ono u maniheizmu, s kojim se među ostalima dugo borio i sv. Augustin. Među naše protivnike spada i svaka vrsta panteizma.

Što se tiče novije filozofije, valja konstatirati, da se većina nekršćanskih mislilaca uobće ni ne bavi pitanjem podrietla svieta, barem ne na onaj dosljedni način, na koji je pitanje ovdje postavljeno. Nekima se od njih čini, da je pojam stvaranja proturiečan (kantovski orientirani mislioci). Drugi opet vele, da je stvaranje pseudo-problem, pitanje, koje da je sasvim krivo postavljeno, jer da uključuje pojam „absolutno ništa" (Bergson).

Što se tiče Aristotela, nije sasvim jasno, da li je njemu bio poznat pojam stvaranja. Mi smo napried u vezi s dokazom iz promjena u svietu iznieli glavnu problematiku oko njegovog mišljenja o prvom nepokretnom pokretaču, a u daljnjem upućujemo na već citirano djelo F. Šanca[1]. Spominjemo samo ukratko ovo:

Zeller, Jolivet i Manser misle, da Aristotel nije znao za Boga kao stvoritelja svieta. Manser ističe, da se stvaranje doduše ne protivi aristotelskim metafizičkim principima, što više, da stvaranje logički sliedi iz tih principa, samo što sam Aristotel nije povukao tu konzekvenciju. Drugi opet (kao na pr. sv. Toma, Brentano, Trendelenburg, Rolfes) misle, da je Aristotel svojom naukom stvarno zastupao stvaranje, samo što nije izriekom kazao, da je sviet stvoren.

Dokaz

Dokaz, da je sviet stvoren, sadržan je u bitnom već u svemu onome, što smo rekli u prvom dielu u vezi s dokazima za obstojnost Božju te u drugom dielu u vezi s dokazima protiv panteizma.

I ovdje polazimo od činjenice, o kojoj je već toliko puta bilo govora, da je sviet nenuždne naravi. Iz toga sliedi, da sviet ne postoji o sebi, već ovisno od drugoga. Preostaje samo, da se izključi mogućnost emanacije i evolucije u panteističkom smislu. Ta je mogućnost izključena utoliko, što je Bog po naravi svojoj jednostavan i nepromjenljiv. Prema tome se ovisnost svieta o Bogu ne može drugčije shvatiti do u smislu stvorenosti.

Budući da kod stvaranja ne postoji nikakav subjekt, iz kojeg bi imala nastati nova stvar, to se zapravo ni ne može govoriti o stvaranju kao pravom nastajanju. Kod stvaranja imamo taj jedinstveni slučaj, da je nešto egzistentno, što je doduše „učinjeno" ili „nastalo", ali što je učinjeno ili nastalo bez ikakvog vremenskog slieda. To će reći, da imamo pravu uzročnu ovisnost, ali bez vremenskog slieda. U tom se smislu i kaže: creatio est in instanti, creatio est actio instantanea.

U silogističkom obliku može se dokaz prikazati na sliedeći način:

[1] F. Šanc, Stvoritelj svijeta, str. 34—35 i 82.

I. Iz nenuždnosti stvari u svietu

Stvari u svietu postoje nenuždno, to će reći po drugom, a ne o sebi. No ta ovisnost od drugog ne može biti evolucija, emanacija ili bilo koja obična uzročnost, nego mora biti stvorenost.

Dakle su stvari u svietu stvorene.

Argumentacija je induktivne naravi, ukoliko polazimo od onoga, što je predmet naše izkustvene spoznaje. Gornju premisu treba objasniti, a drugu dokazati.

1. Gornju premisu opravdali smo već tamo, gdje smo iz nenuždnih stvari u svietu dokazali obstojnost nuždnog bića. Pozivom na argumentaciju, kojom smo dokazali, da je to nuždno biće transcendentno, to jest različno od svieta, smjeli bismo čak reći, da i sam sviet postoji nenuždno, a ne samo, da stvari u svietu postoje nenuždno. U svietu kao cjelini, to jest u svemiru ima različnih promjena, tako da se i sam svemir nekako mienja, barem akcidentalno. To je znak, da svemir kao takav nije nuždno biće. Nuždno je biće po svojoj naravi nepromjenljivo, ono naprosto oduviek jest što jest.

2. Donja premisa tvrdi, da se odnos stvari u svietu ili svieta uobće prema Bogu kao njihovom prvom uzroku ne može shvatiti kao evolucija ili emanacija iz bića, koje postoji o sebi, niti kao uzročnost u običnom značenju rieči. Jedina mogućnost, prema kojoj se taj odnos ili ta ovisnost da zamisliti, jest stvorenost.

a) Evolucija je izključena zato, jer razvitak znači promjenu ili bilo kakav prielaz iz moći u čin. Toga u nuždnom biću ili u biću o sebi ne može biti, jer je ono jednostavno i nepromjenljivo.

b) Emanacija također nije moguća, jer se i ona protivi jednostavnosti i nepromjenljivosti bića o sebi; ona naime mora značiti bilo kakvu stvarnu promjenu.

c) Obična uzročnost (causalitas per informationem) ne dolazi u obzir zato, što ona predpostavlja nešto, što bi predpostojalo, a iz čega bi biće o sebi kao uzrok proizvelo sve drugo. To bi onda značilo, da postoje dva bića o sebi: Bog i ono neodređeno nešto; a to je nemoguće. (O tom obširnije u sliedećem dokazu iz osebnosti Božje.)

d) Prema tome preostaje samo ta jedna mogućnost, da spomenutu ovisnost o drugom shvatimo u smislu one naročite uzročnosti, koja ne predpostavlja nikakvo preegzistentno „nešto" (causalitas per creationem). Sa stanovišta uzroka kažemo: stvaranje. A sa stanovišta učinka, koji je na taj način nastao: stvorenost.

II. Iz osebnosti Božje (ex aseitate Dei)

Bog je biće o sebi.

No ne može biti dva bića o sebi.

Dakle je sve, što postoji, a nije istovjetno s Bogom, ovisno o Bogu.

No ta ovisnost ne može biti evolucija, emanacija ili bilo koja obična uzročnost, već jedino stvorenost.

Dakle je sve, što postoji, a nije istovjetno s Bogom, stvoreno.

Ova je argumentacija deduktivne naravi, ukoliko iz samog pojma bića o sebi izvodimo zaključak, da je njegovo uzročno djelovanje zapravo stvaranje. Argumentacija se djelomično podudara s argumentacijom prijašnjeg dokaza iz nenuždnosti stvari u svietu, tako da ovdje moramo samo objasniti, zašto ne mogu postojati dva bića o sebi. I ta je točka doduše uključena u prijašnjem dokazu, ali je tamo nismo pobliže objasnili, iz metodičkih razloga, da ne bi bilo neugodnog ponavljanja.

Biće o sebi ima razlog svog postojanja u sebi, a ne kao učinak izvan sebe u drugome. Takvo biće postoji nuždno: sama njegova bit traži, da egzistira. Njegovoj se bîti protivi, da ne egzistira. Ono ne može ne egzistirati, jer je njegova bit naprosto istovjetna s egzistencijom. Ono je zato sasvim jednostavno. U njemu nema i ne može biti nikakve sastavljenosti iz moći i čina. Iz toga sad sliedi, da savršenosti tog bića ne mogu biti ograničene; budući naime da nema sastavljenosti iz moći i čina, to nema temelja ograničenja. Zbog svoje absolutne jednostavnosti biće o sebi mora biti neograničeno u svojoj savršenosti, čisti čin — i ništa drugo. Zbog te neograničenosti u savršenosti ne mogu biti dva bića o sebi. Da bi moglo biti dva bića o sebi, bilo bi potrebno, da jednom manjka nešto, što drugo ima, a to bi već bio pravi nedostatak odnosno prava nesavršenost. Tako bi onda neograničeno savršeno biće bilo nesavršeno, što je očito proturiečje.

Je li u sebi moguć »vječni stvoreni sviet«?

Još nam se nameće pitanje, da li bi sviet mogao odvieka postojati, ali zato ipak biti stvoren. Drugim riečima, da li je u sebi moguć „vječni stvoreni sviet".

Sv. Bonaventura drži, da je sviet doduše uviek bio moguć, ali da ta mogućnost znači mogućnost egzistiranja u vremenu, a ne u vječnosti. Drugo je biti odvieka moguć, a drugo moći biti stvoren odvieka. Sviet ne može biti stvoren odvieka, jer je proturiečje u sa-

mom pojmu promjenljivog svieta, koji ne bi imao početka. Jer je to u sebi nemoguće, zato Bog nije mogao odvieka stvoriti sviet, iako je odvieka mogao imati odluku, da sviet egzistira u vremenu.

Sv. Toma misli, da vječnost stvorenog svieta po sebi ne uključuje nikakvo proturiečje. Za ovaj naš konkretni sviet znamo doduše iz objave, da je stvoren u vremenu, ali iz toga ipak ne sliedi, da bi svaki sviet morao egzistirati u vremenu. Vječnost svieta ne uključuje proturiečje, kako se može vidjeti iz sliedećega: Bog sa svoje strane ima neograničenu moć, svemoć, pa je prema tome mogao stvoriti vječni sviet, ako taj po svom pojmu nije nemoguć; sam sviet kao učinak Božji mogao bi biti vječan, jer učinak može biti „istovremen" s uzrokom; stvaranje je djelovanje bez gibanja i slieda — actio in instanti —, pa se ne vidi, zašto to djelovanje ne bi moglo biti odvieka.

Suarez zastupa neku sredinu između dva iznesena mišljenja. Po njemu ne bi bio protuslovan sviet, ukoliko bi bio vječan i ujedno nepromjenljiv. Ali bi bio protuslovan vječni sviet, ukoliko bi bio ujedno promjenljiv, kao što je promjenljiv ovaj naš konkretni sviet. Razlog je u tom, što svaka promjena ili svaki slied nuždno uključuje vrieme, koje po svojoj bîti nije ništa drugo do „prije" i „poslije" u sliedu. No vrieme i vječnost ne mogu se mjeriti istim mjerilom, jer vječnost je drugo nego neograničeno vrieme. Stoga ne može biti vječno ono, što formalno postoji u vremenu.

Ovo mišljenje Suarezovo je vjerojatnije od ostalih.

O pitanju, da li bi sviet mogao biti stvoren odvieka, mnogo se razpravljalo u srednjem vieku, a u skolastičkoj se filozofiji na njega barem ukratko osvrću i svi noviji pisci. Nemogućnost vječnog stvorenog svieta branili su osim sv. Bonaventure među ostalima i ovi poznatiji mislioci: sv. Albert Veliki, Aleksandar Haleški, Vilim Parižki, Henrik Gentski, Toletus, Valentia, Petavius, Palmieri, Pesch, Lahousse, Pignatore. Da se ne može dokazati, da bi bilo proturiečje u tom, da je sviet stvoren odvieka, branili su osim sv. Tome naročito Durandus, Ockham, Capreolus i uobće tomisti-dominikanci, Duns Skot i mnogi skotisti, Vasquez, Molina, Liberatore, Schiffini, Mendive, Beraza i drugi. Po većini ovih mislilaca ne bi se moglo dokazati, da je proturiečje u tom, da su odvieka stvorena i ona bića, koja nastaju sukcesivnim rađanjem. Protiv njih dokazuje Suarez, da bi odvieka mogao biti stvoren samo onaj sviet, koji bi bio stalan i nepromjenljiv, ali ne sviet, u kojem bi bilo slieda. To isto mišljenje brane Soto, Ivan od sv. Tome, Urráburu, kao i mnogi drugi.

Sva se iznesena mišljenja protive Aristotelovoj tvrdnji, da je sviet vječan i da je nuždno vječan.

U svojoj monografiji „Das Schöpfungsproblem bei Moses Maimonides, Albertus Magnus und Thomas von Aquin. Ein Beitrag zur Geschichte des Schöpfungsproblems im Mittelalter" (Münster i. W. 1913, vidi naročito str. 135—138) konfrontirao je A. Rohner mišljenje nekih prvaka srednjega vieka u pitanju stvaranja.

1. Maimonides i sv. Albert Veliki slažu se u ovom:

Da je sviet uistinu stvoren, znamo iz objave. Dokazi aristotelovaca za vječnost svieta, po kojima nisu nastali ni materija ni forma, ni gibanje ni vrieme, nemaju prave dokazne snage, a osim toga se oni i protive objavi, iz koje znamo, da je sviet u cielosti ili po čitavom svom sadržaju stvoren iz ničega, to jest i po materiji i po formi, i po gibanju i po vremenu.

2. Maimonides i sv. Toma Akvinski slažu se u tom, da se ne može strogo dokazati vremenski početak svieta, već da za njega znamo samo iz objave. Ali dok sv. Toma misli, da se razumom može dokazati, da je sviet stvoren iz ničega, Maimonides drži, da to znamo samo iz objave. — Aristotelova je nauka o vječnosti svieta kako teologijski tako i filozofijski neodrživa. Razum može dokazati, da sviet ne mora biti vječan. Tako sv. Toma. Svemir se u svojoj divnoj raznolikosti može bolje protumačiti naukom o stvaranju, nego li Aristotelovom naukom o vječnosti svieta. Tako Maimonides. Ni jedan od njih ne zalaže se pozitivno za mogućnost ili nemogućnost vječno-stvorenog svieta.

3. Sv. Albert Veliki i sv. Toma Akvinski u mnogom se pogledu razilaze.

a) Da je sviet stvoren iz ničeg, može se razumom strogo dokazati. To naučava sv. Toma. Da to znamo samo iz objave, tvrdi sv. Albert.

b) Da sviet ima vremenski početak, znamo samo iz vjere, a nije moguće, da to i razumom dokažemo. Tako sv. Toma. U predpostavci, da je sviet stvoren, možemo strogo dokazati vremenski početak svieta, a vječno-stvoreni sviet u sebi je nemoguć. Tako sv. Albert.

c) I sv. Albert zabacuje iz teologijskih i filozofijskih razloga Aristotelovu nauku o vječnosti svieta, ali ipak ne s toliko jasnoće i oštrine, kako to čini sv. Toma.

Sviet je neposredno stvoren od Boga

Dokazali smo, da je Bog stvoritelj svieta. To znači, da je sviet barem posredno stvoren od Boga. Sad želimo još pobliže odrediti način stvaranja odnosno smisao činjenice, da je Bog stvoritelj svieta. Pita se, da li je sam Bog neposredno stvorio sviet. I nije nam stalo samo do toga, da znamo, da li je Bog neposredno stvorio ovaj naš konkretni sviet, već pitamo općenito, da li Bog uobće može moć stvaranja povjeriti nekom stvoru, ako ne kao glavnom uzroku, a ono barem kao podčinjenom ili instrumentalnom uzroku.

Na to pitanje odgovaramo, da je u naravnom redu na naravan način posve izključeno, da neki stvor ima moć stvaranja, i to bilo kao glavni uzrok, bilo kao podčinjeni ili instrumentalni uzrok. Nikako se ne radi o tom, da bi stvor u tom svom stvaranju bio neovisan o Bogu. Pitanje je postavljeno u predpostavci, da Bog kao prvi uzrok uzdr-

žava sve stvorove u njihovu egzistiranju i da sudjeluje u njihovu djelovanju. U toj predpostavci i stvorovi doduše mogu djelovati kao glavni i instrumentalni uzroci, ali ta je njihova uzročnost uviek causalitas per informationem, uzročnost, koja uviek već predpostavlja neki egzistentni subjekt.

U toj stvari valja imati pred očima točni smisao glavnog i instrumentalnog uzroka. O g l a v n o m uzroku govorimo onda, kad neki uzrok po svojoj naravi uistinu ima u sebi onu snagu, koja je po sebi potrebna i dovoljna za proizvođenje određenog učinka. Zato je glavni uzrok ili savršeniji od samog učinka ili barem isto tako savršen. O i n s t r u m e n t a l n o m uzroku govorimo onda, kad neki uzrok po svojoj vlastitoj savršenosti ne stoji u pravom razmjeru prema nekom svom učinku, ali ipak stvarno utječe na njegov nastanak, i to time, što stoji u službi nekog drugog uzroka (glavni uzrok), koji ga primjenjuje. U tom slučaju takozvani instrumentalni uzrok djeluje doduše samo utoliko, ukoliko je primienjen po takozvanom glavnom uzroku, ali kad uistinu djeluje na taj način, onda daje i nešto svoga. Inače se ne bi moglo shvatiti, zašto se na pr. služimo olovkom ili perom, a ne kredom, kad pišemo na papiru, i t. d.

Mišljenja

I u tom pitanju postoje r a z l i č n a m i š l j e n j a.

Ako pitamo za č i n j e n i c u, da li je izključivo Bog stvorio sviet, onda imamo sliedeće odgovore:

1. M a n i h e i s t i č k i d u a l i z a m naučava, da osim Boga kao principa dobra postoji još i princip zla, od kojeg potječu sve zle substancije. Zle substancije nisu stvorene od Boga.

2. G n o s t i c i z a m u različnim oblicima svoje teogonije i kozmogonije slično naučava, da su nevidljive stvari nastale emanacijom iz prvog principa, dok su vidljive stvari (ovaj naš materialni sviet) proizvedene od nekog nižeg eona, koji sam doduše potječe od prvog principa, ali koji je zbog grieha ipak izključen iz božanskog svieta.

3. A r i j e, po kome je veliko krivovjerje četvrtog stoljeća nazvano „arianizam", zastupao je mišljenje, da Sin ili Rieč ima zahvaliti svoju egzistenciju Bogu Otcu zato, što Bog bez nekog srednjeg bića nije mogao stvarati. Sin je dobio moć stvaranja, i to barem u smislu instrumentalne uzročnosti, a možda i u smislu glavne uzročnosti.

4. A v i c e n n a drži, da samo prvi stvor potječe neposredno od Boga, dok svi ostali stvorovi posredno. Sv. Toma shvatio je to u smislu instrumentalne uzročnosti: to znači, da je sv. Toma shvatio nau-

čavanje Avicenne u tom smislu, da je Bog neposredno stvorio prvi stvor, a poslije da se služio stvorovima kao instrumentalnim uzrocima.

5. Frohschammer (1821.—1893.) je zastupao mišljenje, da roditelji proizvode i dušu djeteta, što bi bilo stvaranje u smislu glavne uzročnosti, iako ne neovisno o Bogu.

6. Kršćanski mislioci općenito naučavaju, da je sviet neposredno stvoren od Boga.

Pitamo li, da li je uobće moguće, da neki stvor bude glavni ili instrumentalni uzrok stvaranja, onda postoje ova glavna mišljenja:

1. Stvor može od Boga primiti moć stvaranja, ne doduše moć stvaranja u cielom njenom obsegu, moć, koja bi se protezala na sve, što je stvorivo, nego samo moć, da stvara ono, što je niže ili manje savršeno od njega samog. Tako Durandus. Slično Gabriel Biel. Arriaga misli, da je ovo mišljenje vjerojatno, Ripalda, da je vrlo vjerojatno.

2. Stvor može primiti moć stvaranja, ne kao glavni uzrok, nego samo kao instrumentalni uzrok. Tako Petar Lombardski, sv. Toma mlađi, Tanner i drugi.

3. Danas skoro svi drže, da stvor ne može stvarati ni kao glavni ni kao instrumentalni uzrok. Tako su već i prije naučavali sv. Albert Veliki, sv. Toma stariji, Duns Skot, Vasquez, Valentia, Molina i drugi. To stanovište zastupaju danas svi tomisti.

Stvor ne može biti glavni uzrok stvaranja

Stvarati naime znači dosegnuti stvar pod vidom samoga bitka, a ne tek izazvati neku promjenu u njenom načinu egzistiranja. No stvor kao ograničeno biće ne može dosegnuti stvar pod vidom bitka, jer to bi značilo dosegnuti je na neograničen način, to jest značilo bi imati „primarnim predmetom“ sve ono, što je bilo kako moguće.

Stvor ne može biti ni instrumentalni uzrok stvaranja

Gdje god se upotrebljava neko sredstvo, ili se radi o nekom udešavanju odnosno pripravljanju subjekta ili se nekako modificira djelatnost samog glavnog uzroka. No budući da kod stvaranja nema nikakvog subjekta, to i nema mogućnosti, da se aplicira ili primjenjuje neko sredstvo. A kad bi se radilo o nekom modificiranju utjecanja glavnog uzroka, imali bismo neko ograničenje ili suženje njegove djelatnosti, što je u slučaju stvaranja prava nemogućnost i nesmisao. Formalni je naime učinak stvaranja bitak kao bitak. Kad bi instrumentalni uzrok kao takav dosegnuo taj učinak, primio bi značaj glav-

nog uzroka. I obratno, kad bi stvor kao instrumentalni uzrok u proizvođenju stvari dosegnuo bitak kao bitak, već se ne bi mogao naznačiti formalni objekt samog glavnog uzroka.

Evo, na to se svode razlozi, zbog kojih se u krugu katoličkih mislilaca danas obćenito drži, da ni jedan stvor ne može stvarati, ni kao glavni ni kao instrumentalni uzrok. Iz toga onda izvode daljnji zaključak, da je sve, što je stvoreno, stvoreno neposredno od Boga.

Kako se vidi, našim stavom nije još ni najmanje taknuto pitanje, u kojem je stanju sviet stvoren. Bilo da je sviet stvoren u nesavršenom obliku, bilo da je on stvoren u vrlo savršenom obliku, on je svakako neposredno od samoga Boga stvoren.

Niti smo se osvrnuli na pitanje, da li su različne vrste mogle nastati običnom evolucijom, ili je bio potreban naročiti novi čin ili novo utjecanje Božje, ukratko novo stvaranje. To pitanje u načelu već ne mienja ništa na činjenici, da je sviet kao djelo Božje nastao stvaranjem. Hoće li se priznati neki transformizam ili ne, to u prvom redu ovisi o tom, kako se shvaća sam pojam transformizma, a zatim i o tome, da li prirodoznanstveni nalazi uobće zahtievaju priznavanje nekog transformizma. Najviše se to pitanje tiče postanka čovjeka. Ono se također odnosi sasvim obćenito na smisao razvitka živih organizama. Međutim, to više nije stvar naravnog bogoslovlja.

LITERATURA

K. Gutberlet, Der Kosmos. Sein Ursprung und seine Entwicklung. Paderborn 1908 (naročito str. 137—153). — M. Esser, Die Schöpfung aus Nichts gegenüber dem Materialismus, Pantheismus und Semipantheismus. (Philosophisches Jahrbuch. 22, 1909, str. 39—52.) — J. Thyrion, La notion de création dans le thomisme. (Revue thomiste. 34, 1929, str. 303—319.) — A.-D. Sertillanges, La notion de création. A propos d'un article récent. (Revue thomiste. 35, 1930, str. 48—57.)

E. Rolfes, Die Controverse über die Möglichkeit einer anfangslosen Schöpfung. (Philosophisches Jahrbuch. 10, 1897, str. 1—22.) — M. Worms, Die Lehre von der Anfangslosigkeit der Welt bei den mittelalterlichen arabischen Philosophen des Orients und ihre Bekämpfung durch die arabischen Theologen (Mutakallimûn). Münster 1900. — C. J. Jellouschek, Verteidigung der Möglichkeit einer anfangslosen Weltschöpfung durch Herveus Natalis, Joannes a Neapoli, Gregorius Ariminensis und Joannes Capreolus. (Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie. 26, 1912, str. 155—187 i 325—367.) — F. M. Sladeszek, Die Auffassung des hl. Thomas von Aquin in seiner Summa Theologica von der Lehre des Aristoteles über die Ewigkeit der Welt. Ein Beitrag zur Untersuchung der Arbeitsweise des Aquinaten. (Philosophisches Jahrbuch. 35, 1922, str. 38—56.) — M. de Munnynck, Le Commencement du Monde. Divus Thomas, Freiburg. 4, 1926, str. 33—39.) — Pius M. a Mondreganes, De impossibilitate aeternae mundi creationis ad mentem S. Bonaventurae. (Collectanea Franciscana. 5, 1935, str. 529—570.)

Četvrto poglavlje

BOG UZDRŽAVA STVOROVE I SUDJELUJE KOD NJIHOVOG DJELOVANJA

Bog uzdržava stvorove

Dokazali smo, da je Bog neposredno stvorio sviet. Sad nam se nameće novo pitanje: Da li može sviet, ako je jednom stvoren, egzistirati bez daljnjeg utjecanja Božjeg i u tom smislu vlastitom snagom? Tako na pr. egzistira kuća, ako je jednom sagrađena, ma da je sam graditelj odavno umro. Ili je sviet možda i u svom trajanju neposredno ovisan o Bogu, tako da bi se smjesta pretvorio u ništa, kad bi prestalo Božje utjecanje? Na to pitanje odgovaramo, da je potrebno neprestano neposredno pozitivno utjecanje Božje.

P o j m o v i. — U z d r ž a v a n j e nečega općenito znači njegovo trajanje u egzistiranju. Ono se može promatrati pod dvostrukim vidom: pasivno i aktivno.

P a s i v n o uzdržavanje znači promatrati uzdržavanje sa stanovišta same stvari, koja se uzdržava. U tom smislu ono znači trajanje neke stvari u njenom egzistiranju ovisno o nekom uzroku.

A k t i v n o uzdržavanje znači promatrati uzdržavanje sa stanovišta uzroka, koji uzdržava neku stvar. U tom smislu uzdržavanje znači ono utjecanje, kojim se postizava, da neka stvar ne propadne.

Ovdje je govor o aktivnom ili djelatnom uzdržavanju, koje opet može biti dvostruko:

1. n e g a t i v n o, kad neki uzrok samo jednostavno ne uništuje drugo biće te u tom smislu pušta, da ono traje;

2. p o z i t i v n o, kad neki uzrok svojim aktualnim djelovanjem utječe na trajanje drugog bića.

Pozitivno uzdržavanje može također biti dvostruko:

a) n e p o s r e d n o ili upravno, kad se trajanje drugog bića ima izravno pripisati naročitom utjecanju nekog uzroka, tako da bez tog utjecanja ono biće naprosto ne bi moglo egzistirati. Tako na pr. električno svietlo prestaje, čim je prekinuta struja.

b) p o s r e d n o ili neupravno, kad se uzdržavanje ima pripisati okolnosti, da je neki uzrok ili uklonio štetne uplive ili stvorio uvjete,

pod kojim se stvar može uzčuvati. Tako na pr. netko može ugasiti malu vatru, time spriečiti velik požar te u tom smislu biti uzrok, da se spase zapaljive stvari. Slično se mogu napraviti podesne prostorije i druga podesna sredstva, da se uzčuva odielo ili voće i sl.

Iz ovoga je jasno, što želimo reći, kad kažemo, da stvorovi ne bi trajali u svom egzistiranju, kad ih ne bi Bog uzdržavao neposrednim pozitivnim utjecanjem. Bez tog utjecanja stvor bi naprosto prestao biti. U tom bi se sastojalo i njegovo uništenje ili njegova a n i h i l a c i j a: stvor bi prestao biti, on bi se vratio u ništa, a za sve to ne bi bio potreban pozitivni čin Božji, nego bi dovoljno bilo, da Bog uzkrati svoje pozitivno utjecanje.

To drugim riečima znači, da stvorovi ovise o Bogu ne samo u pogledu njihovog prvog postanka ili nastanka, nego i u pogledu njihovog trajanja, kao što na pr. i mišljenje kao čin našeg razuma ovisi o pozitivnom neposrednom utjecanju razuma.

Budući da su akcidenti u substanciji kao u svom subjektu, to se češće kaže, da substancije uzdržavaju akcidente. Taj je način govora sasvim na mjestu. Ali to ipak ne znači, da Bog uzdržava neposredno samo substancije, a posredno akcidente. No može se reći, da substancije neposredno uzdržava sam Bog, dok akcidente neposredno uzdržavaju i Bog i stvorene substancije.

Uzdržavanje Božje u smislu neprekidnog ili nastavljenog stvaranja jednako se odnosi na substancije i na akcidente.

Različna mišljenja

Kao protivnike našeg stanovišta možemo navesti d e i s t e, koji misle, da je Bog doduše stvorio sviet, ali da dalje ne vodi brigu o njemu; o deizmu govorit ćemo obširnije u vezi s Providnošću.

Od novijih mislilaca mogu se spomenuti kao protivnici K l e e i B e r l a g e, koji barem djelomično nieču potrebu neposrednog pozitivnog uzdržavanja. Oni naime misle, da bi takvo uzdržavanje bilo suvišno za duhovne substancije kao i za materiju tjelesnih stvari.

Kako se dokazuje potreba neposrednog pozitivnog uzdržavanja stvorova?

1. Stvor je učinak Božji pod vidom samog bitka, ne samo pod vidom nastajanja, nego upravo pod vidom bivstvovanja. Zato stvaranje zapravo ne znači samo onaj čin, kojim neka bit primi egzistenciju ili počne egzistirati, nego i onaj čin, kojim stvor traje u svom egzistiranju. No to trajanje zovemo posebnim imenom „uzdržavanje" (conservatio), a shvaćamo ga kao nastavljeno stvaranje.

2. Tražimo li dovoljni razlog za to, da neki stvor traje u svom egzistiranju, onda možemo zamisliti ove mogućnosti:

a) Sama stvorena stvar u sebi je uviek nenuždne naravi. Bilo da je ona samo moguća, bilo da ona uistinu egzistira, njena se bit ne mienja. Kad bi ona u bilo kojem trenutku imala dovoljni razlog svog egzistiranja izključivo u sebi, prestala bi biti nenuždna te bi bila nuždna. No to je nemoguće, jer nuždno biće ni u kom trenutku nije moglo biti samo moguće: ako je nuždno biće moguće, onda je ono i egzistentno.

b) Ne može stvorena stvar uzdržavati drugu pod vidom bitka, jer kao što stvor ne može biti dionikom moći stvaranja, tako ne može participirati ni moć uzdržavanja, budući da je uzdržavanje zapravo samo nastavljeno stvaranje.

c) Preostaje dakle samo ova jedina mogućnost, da sam Bog neposrednim pozitivnim utjecanjem uzdržava stvorene stvari. Iz toga se onda također vidi, da je Bog absolutni gospodar svih stvorova.

Bog sudjeluje kod djelovanja stvorova

Ne samo da stvorovi neposredno ovise o Bogu u pogledu svog nastanka i trajanja, nego se taj neposredni utjecaj proteže i na njihovo djelovanje. Evo, to je smisao naše tvrdnje.

Ovdje je govor izključivo o sudjelovanju u n a r a v n o m redu. Kako Bog sudjeluje svojom milošću i sl., to je stvar dogmatskog bogoslovlja, jer se odnosi na nadnaravni red.

Razlikujemo dvie vrste sudjelovanja: fizičko i moralno sudjelovanje.

F i z i č k i sudjeluje čovjek, kad fizičkim činom izvršuje nešto, čime se proizvodi stanoviti učinak. Tako sudjeluje na pr. vojnik, koji se bori na bojištu.

M o r a l n o sudjeluje onaj, koji svojim savjetom, nalogom, nagovaranjem i sličnim sredstvima pripravlja, izaziva ili unapređuje fizičko proizvođenje nekog učinka.

Ovdje je govor o fizičkom sudjelovanju. Ono može biti dvovrstno:

1. p o s r e d n o, kad neki uzrok daje drugome moć, da može proizvesti neki učinak; to bi bio slučaj, kad bi Bog dao stvorovima trajanje u egzistiranju ili kad bi im dao i uzdržavao moć djelovanja;

2. n e p o s r e d n o, kad neki uzrok zajedno s drugim uzrokom pozitivno proizvodi učinak; tako tvrdimo, da Bog fizički izravno utječe i na djelovanje stvorova i na njihov učinak, tako da i djelovanje i učinak bitno ovise o pozitivnom Božjem utjecanju.

Kako se ima shvatiti neposredno fizičko sudjelovanje Božje?

Djelovanje i učinak po čitavoj svojoj biti u isto vrieme ovise i o Bogu i o stvoru. Sav učinak izlazi i iz djelovanja Božjega i iz djelovanja stvora, a ne dielom iz moći Božje i dielom iz moći stvora. Drugim riečima: i Bog i stvor proizvode cieli učinak (causae totales totalitate effectus). No njihovo je utjecanje u proizvođenju učinka ipak utjecanje u različnom smislu ili pod različnim vidom: Bog utječe pod vidom bitka kao takvog, a stvor utječe pod vidom naročitog načina egzistiranja (causae partiales partialitate causae).

Neposredno fizičko sudjelovanje Božje zove se i obće sudjelovanje, jer se ono odnosi na bilo koje djelovanje stvorova. Ono se zove i istovremeno sudjelovanje (concursus simultaneus), jer stvor i Bog u isto vrieme djeluju, pa je Božje sudjelovanje i u tom smislu pravo sudjelovanje (concursus).

Mi ovdje branimo zasad samo potrebu neposrednog fizičkog sudjelovanja. O samom pitanju, kako se to sudjelovanje ima pozitivno protumačiti, govorit ćemo poslije.

Različna mišljenja

1. Durandus nieče potrebu neposrednog fizičkog sudjelovanja Božjeg u naravnom redu. Po njegovu se shvaćanju sudjelovanje Božje svodi na to, da je Bog dao stvorovima moć djelovanja i da im tu moć uzdržava.

2. Arriaga, Hurtado i još neki drugi misle, da bi barem absolutno bilo moguće, da dostaje posredno sudjelovanje Božje.

3. U novije vrieme počeo je Fuetscher sumnjati u potrebu istovremenog sudjelovanja, a Stufler tumači nauku sv. Tome u smislu posrednog sudjelovanja.

„Trotz der grossen Meinungsverschiedenheiten, die zwischen den einzelnen Schulrichtungen bestehen, halten alle Theologen einmütig daran fest, dass Gott zu jeder einzelnen Tätigkeit eines jeden Geschöpfes einen neuen, von der Erschaffung und Erhaltung verschiedenen Konkurs geben müsse. Dieser neue Einfluss ist so unbedingt notwendig, dass ohne ihn das Geschöpf auch nicht das Geringste zu tun vermag, und kann daher durch keine geschaffene Ursache ersetzt werden. Die Notwendigkeit eines solchen besondern Einflusses Gottes lehnt der heilige Thomas ab. Nach ihm sind die zweiten Ursachen, wenn sie ihre Kräfte mit den entsprechenden natürlichen Neigungen erhalten haben und ausserdem alles zur aktuellen Tätigkeit Erforderliche gegeben ist, schon vollkommen aktuiert und bedürfen keines weiteren Komplementes mehr, sondern gehen, wie es bei den naturnotwendig wirkenden Ursachen der Fall ist, sofort spontan und aus innerer Notwendigkeit in Tätigkeit über, oder sie können, wenn es sich um freie Ursachen handelt, sich selbst durch vorhergehende Über-

legung und Beratschlagung zu diesem oder jenen Akt determinieren. Weder die Molinisten noch die Thomisten können daher den hl. Thomas als Patron ihrer Ansicht in Anspruch nehmen"[1].

Po Stufleru ne mogu se na sv. Tomu pozivati ni banjezianci ni molinisti. Već je i zbog ove okolnosti razumljivo, da je Stuflerovo tumačenje naišlo na mnoge protivnike.

Skolastici već kroz više stoljeća brane potrebu neposrednog fizičkog sudjelovanja Božjeg kod svakog djelovanja stvorova.

Kako se dokazuje potreba tog sudjelovanja?

Stvor po čitavoj svojoj bîti i u svakom pogledu ovisi o Bogu. No budući da je djelovanje naročiti način egzistiranja, to stvor mora i u tom pogledu neposredno ovisiti o Bogu.

Ista se stvar prikazuje na drugi način ovako:

Kad stvor u svom djelovanju ne bi neposredno ovisio o Bogu, Bog ne bi bio absolutni gospodar svieta. Postojalo bi nešto, naime djelovanje kao naročiti način egzistiranja, što ne bi neposredno ovisilo o Bogu, što bi dakle nekako bilo „egzemptno".

Kako se ima shvatiti način tog sudjelovanja?

U tumačenju tog pitanja vraćamo se na one nazore, s kojima smo se upoznali kod tumačenja znanja Božjeg. Pitanje je vrlo težko, jer u isto vrieme treba voditi računa o mnogim i vrlo različnim momentima. Za pravo rješenje treba pokazati, da se svim tim različnim momentima odnosno zahtjevima može nekako skladno udovoljiti. Ni jedno rješenje nije apodiktično. Tu nema absolutne jasnoće. Ali je već puno, ako se ciela stvar na temelju opravdanih i shvatljivih razloga može svesti na „misterij".

U pitanju je prije svega a b s o l u t n i s u v e r e n i t e t B o ž j i, u koji se ne smije dirati. Prema tome stvor nikad i ni u kom pogledu ne može biti egzemptan ili izuzet iz vlasti Božje. Zatim treba voditi računa o n e p o g r j e š i v o m z n a n j u B o ž j e m. Treba dakle protumačiti sigurno znanje Božje o absolutno i o uvjetno budućim slobodnim činima stvorova. Niti smijemo zanemariti odnos između Boga i stvorova u pogledu n j i h o v o g u z r o č n o g d j e l o v a n j a: Bog je prvi uzrok, dok su stvorovi uviek kao neko sredstvo Božjeg djelovanja; od Boga je i biti i trajati i djelovati, a stvorovi zato ipak na svoj način u pravom smislu rieči i jesu i traju i djeluju. Naročito treba

[1] J. S t u f l e r, Gott, der erste Beweger aller Dinge. Ein neuer Beitrag zum Verständnis der Konkurslehre des hl. Thomas von Aquin. Innsbruck 1936, str. 179.

paziti na to, da se ne nieče s l o b o d a razumnih stvorova, jer se inače nieče i njihova odgovornost kao i uobće svaka ćudorednost. Konačno se ne smiju postavljati tvrdnje, koje se protive s v e t o s t i Božjoj. — Sa stanovišta dogmatskog bogoslovlja trebalo bi još naročito uočiti pitanje milosti odnosno predestinacije.

Različna mišljenja

Kako smo već napried vidjeli, u načelu imamo dva posve oprečna osnovna mišljenja: banjezianizam i molinizam.

1. B a n j e z i a n c i u prvom redu ističu absolutni suverenitet Božji, a pozivaju se u ovom slučaju naročito na obći metafizički princip, po kojem svako gibanje ovisi o nekom izvanjskom uzroku; „sve, što se giblje, giblje se po drugom". Tako onda zastupaju obću tvrdnju, da Bog fizički unapried giblje i određuje stvorove u pojedinim njihovim činima. Na taj se način uistinu tumači ne samo absolutni suverenitet Božji, nego i nepogrješivo znanje Božje o absolutno i uvjetno budućim slobodnim činima. Ali se ne vidi, kako taj nazor nije protiv svetosti Božje, kad na pr. stvor grieši samo zato, što je naprosto unapried određen za grješni čin te zbog toga ne može činiti drugo nego griešiti. Još manje se vidi, kako je spojiva sloboda s tom predeterminacijom. Banjezianci odgovaraju, da je to „tajna". Tajna bi bila u tom, što Bog ne bi samo odredio stvor u tom smislu, što bi sad stvor morao sigurno činiti ono, za što je određen, nego što bi on upravo bio određen, da djeluje slobodno.

„Decretum autem hujus modi attingit et rem et m o d u m ejus qui est libertas vel necessitas, ita ut futuribile non poneretur ab homine libero nisi ille se libere determinaret sub divina motione"[2].

Vidjet ćemo, da je to prije proturiečje, nego „tajna".

Banjezianci zastupaju to mišljenje među ostalim i zato, jer drže, da je to nauka sv. Tome. Međutim to ne stoji. H. S c h w a m m je dokazao, da je zapravo Duns Skot začetnik sustava o fizičkoj predeterminaciji slobodne volje. Skotisti su onda dalje izgradili taj sustav, a branili su ga sviestno protiv nauke sv. Tome i njegovih učenika. Već je polovicom 14. stoljeća sustav fizičke predeterminacije bio razvijen do njegovih zadnjih konzekvencija[3].

---

[2] E. H u g o n, De Deo uno et trino creatore et gubernatore. De angelis et de homine[5]. Parisiis 1927, str. 221—222.

[3] H. S c h w a m m, Magistri Joannis de Ripa O. F. M. doctrina de praescientia divina. Inquisitio historica. Romae 1930. Isti, Robert Cowton O. F. M. über das göttliche Vorherwissen. Innsbruck 1931. Isti, Das göttliche Vorherwissen bei Duns Scotus und seinen ersten Anhängern. Innsbruck 1934.

Za naše pitanje treba još iztaknuti, da banjezianci ne nieču „istovremeno sudjelovanje", nego osim tog sudjelovanja zahtievaju još i fizičku predeterminaciju. Često ili uobće ni ne govore o potrebi istovremenog sudjelovanja, jer im je prvenstveno stalo do toga, da dokažu fizičku predeterminaciju, ili naglašuju, da fizička predeterminacija time što traje primi značaj istovremenog fizičkog sudjelovanja.

2. Molinisti u prvom redu žele spasiti odnosno opravdati slobodu razumnih stvorova uz sudjelovanje Božje, pa u tom smislu onda ne shvaćaju tako strogo absolutni suverenitet Božji, niti primjenjuju ili određuju ostale momente onom strogošću, kako to čine banjezianci. I po njima Bog fizički utječe na slobodne čine, ali ne tako, da bi ih naprosto unapried odredio za jedno, već tako, da samo sudjeluje i da se u tom sudjelovanju prilagođuje slobodnoj odluci stvorova. Da se to donekle shvati, valja imati pred očima načelo sv. Tome: „Licet causa prima maxime influat in effectum, tamen ejus influentia per causam proximam determinatur et specificatur" (De pot. q. 1, a. 4, ad 3).

U pogledu samog sudjelovanja Božjeg razlikuje se ovaj dvostruki aspekt:

1. Concursus oblatus, to jest sudjelovanje kao ponuda ili kao utjecanje, koje je po svojoj prirodi hipotetične naravi i indiferentno za bilo koji učinak. U ovom je smislu sudjelovanje Božje absolutno potrebno ili nuždno, jer bez njega volja ne bi mogla djelovati.

2. Concursus collatus, to jest pravo davanje ili stvarno izvršivanje ponuđenog utjecanja, koje je već podpuno prilagođeno onom slobodnom činu, za koji Bog nepogrješivo zna, da će se stvor ili da bi se stvor za njega slobodno odlučio (to znade „srednjim znanjem"). To je sudjelovanje dakle već određene ili tetičke naravi, kao što je već određen slobodni čin. Cieli je učinak i od stvora i od Boga; Bog utječe na onaj čin, što ga slobodna volja specificira.

Po ovom je tumačenju sloboda spašena, jer je izbor usliedio prije sudjelovanja Božjega, ne doduše vremenski, nego „u znaku" promatranja; niti „prije" u smislu odnosa, što ga ima učinak prema uzroku, nego tek u onom smislu, u kojem je uvjet „prije" onoga, što je uvjetovano.

Molinizam se doduše poziva na činjenicu, da Bog ima nepogrješivo znanje o uvjetno budućim slobodnim činima, ali on to znanje ne može dalje protumačiti, već ga proglašuje „tajnom Božjom". Sama činjenica, da Bog uistinu ima takvo nepogrješivo znanje, zajamčena je time, što su uvjetno budući slobodni čini stanovite istine; oni su

zato i predmet neograničenog uma Božjeg. Stvar bi se mogla dokazati još i na drugi način. Ako je na pr. dokazana Providnost Božja na temelju absolutnog suvereniteta Božjeg ili na temelju svrhe svieta, onda ta Providnost predpostavlja, da Bog ima sigurno znanje o uvjetno budućim slobodnim činima. Bog mora znati, što bi stvorovi činili u različnim okolnostima.

3. Neki tomisti pristaju dielom uz banjezianizam dielom uz molinizam. Tako jedni kažu, da Bog doduše unapried utječe na volju, ali ipak misle, da to utjecanje nije određenje za jedno (praemotio indifferens). Drugi opet naučavaju, da je sama slobodna odluka formalno nešto, što je po svojoj prirodi prije samog fizičkog čina. Fizički je čin (actus secundus) po njima ujedno djelo stvora i djelo Boga, ali za samu slobodnu odluku kao takvu ne bi bilo potrebno nikakvo sudjelovanje.

Fizička predeterminacija

Da se izpravno shvati smisao fizičke predeterminacije, valja imati pred očima naročito ove momente:

Bog odlučuje, za koji će čin odrediti stvorove u pojedinim prilikama: decretum praedeterminans. To još nije nikakvo stvarno utjecanje, nego samo odluka, prema kojoj će onda uslijediti utjecanje. Ta je odluka sasvim u vlasti Božjoj, a na njoj se i temelji nepogrješivo znanje Božje o svim absolutno i uvjetno budućim slobodnim činima stvorova.

Zatim sliedi stvarno poticanje i aktualno utjecanje, kojim Bog čini, da volja izvrši ono, što je Božjom odlukom predviđeno i određeno: praemotio physica. To je dakle fizičko utjecanje, koje se ima izključivo pripisati Bogu. Ono je u stvoru proizvedeno prije njegovog djelovanja, i to u tu svrhu, da bi stvor, koji je sposoban da djeluje, bio „aktivno“ i u sebi određen, da pređe u aktualno djelovanje.

To utjecanje nije stalno u stvoru. Ono je prolazno, a traje, dok traje sam čin. Budući da ono izključivo ovisi o Bogu, sam stvor ne može ništa poduzeti, da bi do njega došao, niti ga može odbiti, kad Bog stvarno utječe.

To je utjecanje nadalje tako nuždno, da stvor bez njega nikad i ni pod kojim uvjetima ne može djelovati. Zato je i obratno posvema izključeno, da stvor ne djeluje, ako je fizički određen za djelovanje, ili da ne djeluje ono, za što je određen.

Fizičko je utjecanje također kao neka sredina između „moći djelovati“ i „stvarno djelovati“. Volja naime već ima moć djelovanja,

tako da joj za samu sposobnost djelovanja nije potrebno nikakvo određenje. A kad volja stvarno djeluje, onda je tu doduše uključeno ono utjecanje, bez kojeg uobće ne bi bilo nikakvog djelovanja, ali stvarno je djelovanje stvora ipak više nego sâmo Božje utjecanje za to djelovanje.

Konačno bi Božje fizičko utjecanje odgovaralo p r i r o d i pojedinog stvora. Prema tome bi Bog odredio razumne stvorove ne samo da sigurno ili bezuvjetno djeluju, nego bi ih ujedno odredio, da djeluju s l o b o d n o.

Je li ovo stanovište u svemu opravdano?

Nije. Ono ima svoju jaku i svoju slabu stranu.

Njegova je j a k a strana u tom, što izvrstno tumači absolutni suverenitet Božji, što liepo pokazuje, da je Bog prvi i najviši uzrok svega zbivanja, te što dobro tumači sigurno znanje Božje o absolutno i uvjetno budućim slobodnim činima.

Njegova je s l a b a strana u tom, što dolazi u sukob sa slobodom stvorova i sa svetošću Božjom.

Sam pojam slobode absolutno zahtieva, da čin ne smije biti jednoznačno određen u bilo kojem stadiju ili znaku promatranja prije nego što ga shvaćamo stvarno izvršenim. Upravo u tom se i sastoji sloboda, što je čin u vlasti samoga subjekta. Koliko god bilo momenata, koji govore u prilog činu, zbog slobode je ipak moguće, da čin izostane, i to bilo da subjekt uobće ne djeluje, bilo da se on odluči za protivni čin. Zato se čini p r o t u r i e č n o stanovište, po kojem bi neki čin bio absolutnom sigurnošću određen kao budući čin u nekom stadiju ili znaku promatranja prije izvršenog izbora, to jest prije nego što promatramo stvor u stadiju ili znaku izvršenog izbora. Reći, da Bog određuje i n a č i n čina, to jest da se Božje utjecanje proteže i na to, da čin bude s l o b o d n o izvršen, — to zato nije tajna, već proturiečje, jer bi već prije izvršenog izbora bilo metafizički isključeno, da se stvor odluči drugčije. Na tom se uostalom i temelji po banjezianizmu nepogrješivo znanje Božje o uvjetno budućim slobodnim činima. Međutim pravi pojam slobode traži, da je u bilo kojem stadiju promatranja prije izvršenog izbora načelno moguće i protivno.

Isto je tako nespojivo sa svetošću Božjom stanovište, koje tvrdi, da stvor grieši, jer je naprosto fizički određen od Boga za grješan čin, i to upravo za ovaj ili onaj konkretni grješni čin, tako da ne može ne griešiti. Kao što je slobodni čin određen upravo u smislu s l o b o d n o g čina, tako bi i grješni čin morao biti određen u smislu

grješnog čina, koji naprosto ne može izostati. Banjezianci sami osjećaju taj prigovor, a nastoje ga riešiti na taj način, što u grješnom činu razlikuju materialni i formalni element. Bog određuje stvor za grieh uviek samo utoliko, ukoliko se radi o fizičkom činu (materialni element), a ne ukoliko se radi formalno o zloći, koja bi se imala izključivo pripisati stvoru. Međutim takvim odgovorom nije riešen prigovor. U svakom bi slučaju Bog odredio stvor za jedan čin, s kojim bi neizbježivo, bezuvjetno i nerazrješivo bio spojen formalni grieh — zloća. Ta bi zloća mogla izostati jedino onda, kad ne bi bilo fizičke predeterminacije za onaj čin, koji stvarno ne može biti izvršen bez zloće.

Istovremeno sudjelovanje

Poslije onog, što smo već napried rekli, valja iztaknuti sliedeće momente:

Sudjelovanje Božje u smislu ponude znači, da je Bog spreman sudjelovati sa slobodnim stvorom. U stvari je to sama svemoć Božja, i to kao nazočna u volji stvora. Božja je svemoć istovjetna s Božjom bîti, a Božja bit sadrži u sebi eminentno sve savršenosti, dakle i savršenosti bilo kojih slobodnih čina. Po svojoj prirodi ili u sebi je ponuđeno sudjelovanje indiferentno za sve moguće čine, tako da ovisi o volji stvora, za što će se ona odlučiti. No budući da se stvor konkretno odlučuje za jednu mogućnost — ili budući da bi se stvor u različnim prilikama odlučio uviek za određenu mogućnost —, što Bog znade „srednjim znanjem", to je ovo ponuđeno sudjelovanje izvanjski određeno.

Sudjelovanje u smislu stvarnog djelovanja ne utječe na samu volju, već samo na njeno djelovanje kao i na učinak tog djelovanja. Prije samog djelovanja ne postoji nikakva odluka sa strane stvora. Odluka pada u samom djelovanju, ne prije djelovanja. Zato slobodni stvor, ukoliko slobodno djeluje, prije samog djelovanja ne zna absolutnom sigurnošću, što će činiti ili za što će se odlučiti. Prije konkretnog djelovanja uviek je moguće i protivno. Zato se i može reći u izvjestnom smislu, da se slobodna volja „sliepo" odlučuje. U tom je prava tajna slobode. Zato je težko odrediti pozitivni način Božjeg sudjelovanja, kao što je i težko protumačiti način, na koji Bog ima nepogrješivo znanje o uvjetno budućim slobodnim činima.

U čemu je slabost ovog stanovišta?

Prije svega u tom, što ne može pozitivno protumačiti način, na koji Bog spoznaje uvjetno buduće slobodne čine. Međutim, to valjda nije nikakav nedostatak, jer i tako nemamo savršenog znanja o Bož-

jem nutarnjem životu, niti ga možemo imati. Zato je i opravdano govoriti ovdje o „tajni Božjoj".

Ipak je malo težko shvatljivo, kako Božje sudjelovanje predpostavlja slobodnu odluku stvora, kojoj se onda prilagođuje, te kako obratno stvor predpostavlja Božje djelovanje odnosno proizvođenje nečeg pod vidom bitka, što se onda specificira djelovanjem stvora. Radi se dakako o istovremenom djelovanju, pa bi se svako predpostavljanje imalo shvatiti kao različni formalni vid, pod kojim utječe Bog i pod kojim djeluje stvor. Tako prigovor već i nije tako jak.

Ako se Bog prilagođuje odluci stvora, a odluka pada tek u samom djelovanju, nije li onda Božje sudjelovanje „sliepo"? Već smo rekli, da se tu radi o onoj „sljepoći", koja je svojstvena slobodi, dakle o onom, u čemu se sastoji prava tajna slobode.

Ako se Bog prilagođuje odluci stvora, tako se može dalje pitati, nije li onda u tom prilagođivanju uključena neka ovisnost Boga?

Ako Bog ne utječe na samu volju, već jedino na njeno djelovanje i na učinak tog djelovanja, nije li onda Božje sudjelovanje konačno ipak samo izvanjske naravi?

Ta se pitanja spontano nameću čovjeku. Ipak se ne radi o težkim prigovorima. Treba zapamtiti i imati pred očima, da je Bog u svojoj mudrosti odlučio stvoriti slobodna bića. Sve što iz toga sliedi, zapravo ne povlači za sobom ovisnost Boga o stvorovima, već jedino znači, da Bog poštuje slobodu svojih stvorova. Ukoliko njegova sankcija stoji nad tom slobodom, Bog se pokazuje absolutnim i suverenim gospodarom.

Budući da u ovoj stvari ne postoji ni jedno mišljenje, koje bi moglo gladko i jasno rješavati sve prigovore, to ne ulazimo u daljnje modifikacije iznesenih osnovnih stanovišta. Problematika je doduše filozofijske naravi, ali ona je svoje naročito značenje dobila u dogmatskom bogoslovlju, gdje treba dovesti u sklad djelovanje milosti i slobodu stvora.

LITERATURA

L. de San, Tractatus de Deo uno. Tomus prior. Lovanii 1894 (pp. 437 ad 752: De modo quo Deus cognoscit futura contingentia sive absoluta sive conditionata). — B. Geyer, Zur Lehre des hl. Thomas von Aquin über die Mitwirkung Gottes zur Tätigkeit der Geschöpfe. (Philosophisches Jahrbuch. 38, 1924, str. 338—359.) — F. Mitzka, Anfänge einer Konkurslehre im 13. Jahrhundert. (Zeitschrift für katholische Theologie. 54, 1930, str. 161—179.) — J. Gredt, Die göttliche Mitwirkung im Lichte der thomistischen Lehre von Wirklichkeit und Möglichkeit. (Divus Thomas, Freiburg. 14, 1936, str. 237—242.) — M. Rast, Zu den Beweisen für das göttliche Vorherwissen. (Scholastik. 11, 1936, str. 481—498.)

— F. J. Winandy, La prédétermination restreinte. (Ephemerides Theologicae Lovanienses. 13, 1936, str. 443—456.) — P. Marie-Bernard d'Ypres, La prescience divine selon saint Bonaventure. (Collectanea Franciscana. 9, 1939, str. 321—360.)

J. Stufler, Divi Thomae Aquinatis doctrina de Deo operante in omni operatione naturae creatae praesertim liberi arbitrii. Oeniponti (Innsbruck) 1923. Isti, Zur Kontroverse über die praemotio physica. (Zeitschrift für katholische Theologie. 47, 1923, str. 533—564.) Isti, Die Konkurslehre des Petrus Olivi. (Isti časopis, 54, 1930, str. 406—424.) Isti, Gott, der erste Beweger aller Dinge. Ein neuer Beitrag zum Verständnis der Konkurslehre des hl. Thomas von Aquin. Innsbruck 1936. Isti, Die Lehre des hl. Thomas vom göttlichen Vorherwissen der freien Willensakte der Geschöpfe. (Zeitschrift für katholische Theologie. 61, 1937, str. 323—340.) Isti, Nochmals die Lehre des hl. Thomas vom göttlichen Vorherwissen der freien Willensakte der Geschöpfe. (Isti časopis. 62, 1938, str. 232 do 240.) — Polemički spisi protiv Stuflera: R. M. Schultes, Johannes von Neapel, Thomas von Aquin und P. Stufler über die praemotio physica. (Divus Thomas, Freiburg. 1. 1923, str. 123—145.) Isti, Die Lehre des hl. Thomas über die Einwirkung Gottes auf die Geschöpfe. (Isti časopis. 2, 1924, str. 176—195 i 277—307; pod istim naslovom i posebno izdanje: Freiburg Schw. 1924.) Isti, Die Entwicklung der Stufler-Kontroverse. (Isti časopis. 3, 1925, str. 360—369 i 464 do 482.) — A. D'Alès, L'opération de Dieu dans la créature d'après un ouvrage récent. (Ephemerides Theologicae Lovanienses. 2, 1925, str. 543—550.) — B. Dörholt, Der hl. Thomas und P. Stufler. (Divus Thomas, Freiburg. 6, 1928, str. 45—73 i 211—239.) — M. Matthijs, De ratione certitudinis divinae scientiae circa futura contingentia. (Angelicum. 13, 1936, str. 493—497.) — M. Benz, Das göttliche Vorherwissen der freien Willensakte der Geschöpfe bei Thomas von Aquin in I. Sent. d. 38 q. 1 a. 5. (Divus Thomas, Freiburg. 14, 1936, str. 255—273.) Isti, Nochmals das göttliche Vorherwissen der freien Willensakte der Geschöpfe bei Thomas von Aquin. (Isti časopis. 15, 1937, str. 415—432.) — G. Vranken, Der göttliche Konkurs zum freien Willensakt des Menschen beim hl. Augustinus. Roma 1943.

Peto poglavlje

ČUDO JE I MOGUĆE I SPOZNATLJIVO

Čudo je moguće

O čudesima obširno razpravlja apologetika. Dokazujući božansko poslanstvo Kristovo, apologetika se među ostalim poziva i na čudesa, o kojima izvješćuju evanđelja. I sam Krist znao se pozivati na čudesa, što ih je tvorio: „Ako meni ne ćete vjerovati, djelima vjerujte“ (Iv. 10, 38).

Nas ovdje zanima samo načelno pitanje, da li je čudo uobće moguće te, ako je moguće, da li je i spoznatljivo.

Čudo je ujedno kao indirektna potvrda za naše tvrdnje o stvaranju, uzdržavanju i sudjelovanju, barem u tom smislu, što je čudo najočitiji izvanjski znak podpune ovisnosti stvorova o Bogu.

Što je čudo? Čudo u strogom smislu rieči znači neko neobično izvanjsko djelo, pristupačno našoj osjetilnoj spoznaji, proizvedeno od Boga mimo prirode i mimo prirodnih zakona i zahtjeva. Latinski: factum sensibile, extraordinarium, divinum, praeter leges naturae productum.

Radi se dakle o neobičnom djelu, o nečem, što se riedko dešava, a što se osim toga dešava uzprkos različnim konkretnim činbenicima, koji bi po sebi spriečili takvo djelo.

Izvanjski značaj tog djela sastoji se u tom, što ono mora biti pristupačno našim osjetilima, jer čudo treba da nam je znak za nešto, poput onog primjera u evanđelju: „Ali da znadete, da Sin čovječji ima vlast na zemlji opraštati griehe, tada reče uzetome: Ustani, uzmi svoju postelju i pođi kući svojoj“ (Mt. 9, 5), ili poput onih Kristovih rieči: „Ako ne vidite znaka i čudesa, ne vjerujete“ (Iv. 4, 48). Naša se tvrdnja prema tome ne odnosi na čudesne učinke u čisto duševnom životu. O tom je spoznaja vrlo težka. Zato se ovdje i pozivamo samo na ona djela, što ih Bog proizvodi mimo prirode, mimo prirodnih zakona i zahtjeva. Mislimo na vidljivu prirodu i na ono, što je ustanovljeno kao činjenica, ali što nije zakonom vidljive prirode određeno ili što barem nije pravi zahtjev prirodnih sposobnosti ili bilo kojih prirodnih okolnosti. Tako na pr. ne ćemo reći, da je stvaranje ljudske

duše čudo, jer je ono naprosto zahtjev prirode: duša kao jednostavni, duhovni bitak ne može nastati „diobom".

Čudom smatramo samo ona neobična izvanjska djela, koja su proizvedena od Boga, bilo direktno, bilo pomoću stvorenih uzroka. Tako na pr. čovjek-čudotvorac uz potrebne uvjete stoji u službi Boga.

Kaže se češće, da je čudo protiv prirode ili protiv prirodnih zakona. Takozvani naturalistički sustavi (materializam, pozitivizam, monizam) iz toga izvode zaključak, da je čudo nemoguće. Po njima se sve zbivanje u svietu odvija po nuždnim prirodnim zakonima.

Mi ne kažemo, da je čudo protiv prirode, nego velimo, da je ono mimo prirode. — Prirodni zakon znači onaj stalni i jednolični način djelovanja, koji se temelji na naravi pojedinih stvorova. Načelno se sad može na dva načina shvatiti mogućnost čuda: ili tako, da se u konkretnom slučaju mienja sama fizička narav nekog stvora, ili tako, da sama narav ostaje ista, ali da ona ne može polučiti svoj prirodni učinak. U prvom slučaju učinak izostaje zato, jer je prirodni zakon izgubio svoj temelj. U tom smislu je na pr. Petar hodao po vodi, jer je njegovo tielo bilo bez težine. U drugom bi slučaju sama narav ostala netaknuta, pa i sam prirodni zakon bi ostao na snazi, samo što se to ne bi moglo osjetilno opažati. Učinak bi izostao ili zato, što Bog ne bi sudjelovao, ili zato, što bi Bog spriečio, da sliedi obični učinak i to bilo direktno bilo indirektno (pomoću neke stvorene snage). Tako na pr. Petar ne bi tonuo zato, što bi ga sam Bog naročitim utjecanjem držao na površini.

Čudesa se diele obično na ovaj način:

1. Čudo iznad naravi ili čudo s obzirom na način imamo onda, kad djelo kao takvo nije čudesno, ali je čudesan način, na koji je djelo privedeno u život. Na primjer: trenutno ozdravljenje od težke organske bolesti, i to bez ikakvih ljekovitih sredstava. Ozdravljenje kao djelo može uslieditи i po samim prirodnim zakonima, ali ono ne može uslieditи po prirodnim zakonima na ovaj konkretni način, to jest u trenutku i bez lieka.

2. Čudo mimo prirode ili čudo s obzirom na subjekt, to jest djelo, što po sebi ne prelazi granice prirode kao takve, ali zato ipak nije moguće na prirodan način u ovom konkretnom subjektu. Tako na pr. proizvesti novi život ne prelazi granice prirode i prirodnog zbivanja (misli na rađanje!), ali zato je uzkrsnuće Lazara, koji je već „zaudarao" (Iv. 11, 39), ipak značilo nešto, što prelazi granice prirodnog zbivanja.

3. Čudo protiv prirode ili čudo s obzirom na substanciju zove se djelo, što kao takvo ne može biti proizvedeno ni od kojeg stvorenog uzroka, nego jedino i izključivo od Boga. Na primjer: proničnost tjelesa. Treba dakle paziti, da se smisao „protiv prirode" ne zamieni s onim prigovorom, o kojem smo malo prije govorili.

U apologetici govori se i o absolutnom i o relativnom čudu. Absolutno je čudo ono djelo, što ga fizički jedino Bog može proizvesti. Relativno je čudo ono, što prelazi samo granice naše vidljive prirode, a ne svaku stvorenu fizičku snagu, ali što je ipak učinjeno u ime i po nalogu Boga.

Različna mišljenja

Da čudo nije moguće, to prije svega zastupa naturalizam, po kojem se sve zbiva prirodnom nuždnošću.

Mnogi kantovski orientirani mislioci drže, da je čudo po svom pojmu nešto kontradiktorno. Njihovo je mišljenje, da sve, što je u prirodi, podpada pod kategorije vremena i prostora, na kojima se temelje oni zakoni, kojima su pojave u svietu međusobno nuždno povezane. To je po njima jedini predmet našeg znanstvenog znanja. Kako bi se sad moglo shvatiti čudo kao „pojava" ili kao „dio prirode", kad se izričito nieče nuždna povezanost s prirodnim zakonima? Tako pitaju navedeni mislioci.

Bergsonizam načelno zabacuje čudo. Po njemu je sva stvarnost bitno zbivanje ili promjena. Ništa se ne opetuje, ništa se ne vraća u istom obliku. Nema stalnih zakona u objektivnom značenju rieči, pa se prema tome ni ne može opravdano govoriti o čudu kao izuzetku od tih zakona. Uostalom, čudo kao iznimka, značilo bi prekinuti kontinuitet stvarnosti, tako da bismo imali krivotvorenje stvarnosti.

Kao protivnik čuda može biti naveden i deizam, barem u tom smislu, što on naučava, da Bog ne vodi brigu o svietu, nego da ga prepušta naravnom tieku.

Dokaz

Mogućnost čuda dana je tim, što postoji Bog, koji može stvoriti nešto novo ili koji može na svoj način nadomjestiti ono, što bi taj novi stvor imao činiti. Drugim riečima, ako postoji stvoritelj, onda je moguće i čudo.

Svakako nisu empiričke nauke pozvane suditi o mogućnosti ili nemogućnosti čuda. One mogu samo ustanoviti, da li se neki događaj može ili ne može protumačiti prirodnim zakonima. O samoj moguć-

nosti ili nemogućnosti ne mogu one suditi zato, jer mogućnost čuda predpostavlja moć stvaranja, a to više nije problem empiričkih znanosti.

Prigovori

Kod prosuđivanja pitanja, da li se nešto može protumačiti prirodnim zakonima ili ne, učenjaci često znaju reći ovako: „Ovaj se događaj d a n a s ne može protumačiti prirodnim zakonima, ali doći će vrieme, kad će nam biti poznati n o v i zakoni, pa ćemo po svoj prilici ili sigurno moći protumačiti i ovaj događaj.“ To je stanovište samo djelomično opravdano. Sigurno ima stvari, koje danas još ne možemo protumačiti, ali koje ćemo eventualno moći protumačiti, kad se budemo upoznali s novim zakonima. Ali je također važno znati, da imamo svu silu prirodnih zakona, koji su nam danas već sigurno poznati, a prema kojima je prirodno tumačenje u mnogim slučajevima već apodiktički izključeno. Drugim riečima, ne bismo smjeli samo uviek voditi računa o onom, što još ne znamo, nego bismo morali bolje uočiti ono, što već sigurno znamo; na taj način možemo već sad znati, da je stanovito tumačenje naprosto „izključivo“. Drugo je reći: „još ne znamo“ ili „još ne možemo“ — a drugo je reći: „znamo, da ne znamo“ ili „znamo, da ne možemo“.

Za adekvatan odgovor na pitanje o mogućnosti čuda moglo bi se još pitati i za r a z l o g ili s v r h u tvorenja čuda. Na to pitanje nije težko odgovoriti: Bog može čudom na naročiti način pokazati svoju slavu, kao što čudo može stajati i u službi „ekonomije spasa“ (biti povod za obraćenje, uvjeriti čovjeka o jedino pravoj vjeri i slično).

Čudo je spoznatljivo

Ne ulazeći u apologetsku problematiku tog pitanja, želimo samo ukratko iznieti k r i t e r i j sigurne spoznaje o čudesima. Ima naime mislilaca (na pr. Hume, Rousseau i drugi), koji obezcjenjuju ili zabacuju svako ljudsko svjedočanstvo o čudesima, tako da bi prije trebalo smatrati izvještaje o čudesima običnim lažima ili obmanama, nego li misliti, da prirodni zakoni trpe iznimke.

Za sigurnu spoznaju čuda potrebno je troje:

1. Prije svega treba p o v i e s t n o utvrditi, da li se uistinu dogodilo čudo kao neobično izvanjsko djelo, na pr. da li se uistinu dogodilo neko ozdravljenje. — To je načelno isto tako moguće, kao što je moguće izpitati i ustanoviti, da li se uistinu dogodio neki zemljotres ili neka erupcija vulkana, da li je uistinu bio neki rat i t. d. Treba samo primieniti kriterije takozvane poviestne spoznaje.

2. Zatim treba filozofijski ili sa stanovišta razuma utvrditi, da li to neobično izvanjsko djelo zaista prelazi prirodu ili prirodne zakone u bilo kojem smislu (s obzirom na način, s obzirom na subjekt ili s obzirom na substanciju). — Rekli smo već malo prije, da u mnogom pogledu već znamo, što sigurno ne možemo, ma da ne znamo sve, što ćemo eventualno još moći. To je zasad dosta. Apologetika će u pojedinostima upozoriti na sve one momente, koji u filozofijskom smislu mogu biti dovoljni za sigurno znanje o nemogućnosti prirodnog tumačenja.

3. Konačno treba pokazati, da je sigurno spoznatljiv i teološki značaj čuda. Taj se značaj sastoji u tom, da neko čudo treba posredno ili neposredno pripisati Bogu, a ne eventualno zlim dusima (poredi: relativno čudo). To je slučaj, ako je čudo učinjeno pozitivno na slavu Božju i na spas duša. A čini se, da je tvorenje čuda uobće jedini način, na koji se Bog može na primjeren i dovoljan način objaviti ljudima. To naročito vriedi, ako se radi o tom, da se poslanik Božji ima izkazati pred ljudima na način, koji po sebi može uvjeriti svakoga. — I ovdje će biti zadaća apologetike, da u pojedinostima upozori na sve one momente, iz kojih se može vidjeti, da nešto jest ili nije djelo Božje.

LITERATURA

Poredi priručnike apologetike. Zatim M. Rast, Theologia naturalis. Friburgi Br. 1939. Od novije domaće i strane literature: Đ. Gračanin, Naučni indeterminizam i mogućnost čuda. (Bogoslovska smotra. 26, 1938, str. 113—145.) Isti, „Čudesna ozdravljenja" kod starih Grka. (Isti časopis. 27, 1939, str. 260—287.) Isti, Lurdska ozdravljenja u svijetlu nauke. (Život. 20, 1939, str. 71—85.) — A. Spesz, Okkultismus und Wunder. Ein Verhältnisproblem der Wissenschaft und des Glaubens. Hildesheim 1930. — G. Marquardt, Das Wunderproblem in der deutschen protestantischen Theologie der Gegenwart. München 1933.

Šesto poglavlje

SVRHA SVIETA I PROVIDNOST BOŽJA

Preostalo je još, da pitamo, zašto je Bog uobće stvorio sviet ili koji je smisao svieta, a u vezi s tim, da li Bog pozitivno vodi brigu o svietu ili je možda stvorove naprosto prepustio njihovoj sudbini.

Svrha svieta

Obstojnost svieta mora imati neki smisao. Kao razumno biće morao je Bog imati neki cilj ili neku svrhu, kad je stvorio sviet. Ali ta svrha nije mogla biti nešto nebožansko, jer to bi značilo neku ovisnost o nečem nebožanskom, što je izključeno, jer je Bog kao biće o sebi podpuno neovisan. Prema tome je Bog samom sebi bio svrha. Drugim riečima, kad je Bog stvorio sviet, nije ga za taj čin moglo odrediti nešto nebožansko. Kad je dakle sam Bog bio svrha, za kojom je išao Bog stvarajući sviet, nije se radilo o svrsi, koju je Bog htio postići (finis obtinendus), jer je on i prije stvaranja bio u podpunom posjedu samoga sebe. Niti se moglo raditi o svrsi, koju je tek trebalo kao djelo proizvesti (finis efficiendus), jer to bi značilo, da je Bog bio ujedno i uzrok i učinak. Moglo se dakle raditi samo o tom, da je Bog htio nešto od svoje savršenosti pridieliti i drugima (finis communicandus).

Naličje je toga, da je stvor po svom bitnom nutarnjem određenju neka sličnost Božja. U tom se smislu i kaže, da je Bog uzorni uzrok svieta. Sve je stvoreno na njegovu „imitaciju". Posljedica je toga, da svaki stvor na svoj način manifestira Božja savršenstva, a u tom se sastoji objektivna izvanjska slava Božja. Što je stvor savršeniji, ili još bolje, što je neki stvor više i savršenije ono, što on treba da bude po svojoj prirodi, to je i objektivna izvanjska slava Božja veća ili savršenija.

Razumni stvor nije samo stvoren, da bi naprosto egzistirao na slavu Božju, nego je stvoren tako, da ujedno zna, da on egzistira na slavu Božju. Njegovo je priznavanje Boga formalna slava Božja (clara cum laude notitia). — O daljnjim pitanjima oko zadnje svrhe čovjeka kao razumnog stvora radi etika.

U svom najdubljem smislu ostat će nam sviet uviek velika tajna Boga stvoritelja. Ne ćemo nikad moći podpuno odgonetnuti, zašto je Bog u svojoj mudrosti i dobroti slobodno odlučio stvoriti sviet. Svakako on nije ništa dobio, jer je već sve imao; a sve što postoji, od njega je. Ali kad o Bogu mislimo, moramo se služiti našim pojmovima, kako smo već više puta naglasili. Na taj način nalazimo, da je stvaranje ipak bilo pravo smisleno djelovanje, i to smisleno u tolikoj mjeri, da ni ne možemo izmjeriti njegovu dubinu. Nije li za nas dosta, kad znamo, da je Bog u svojoj mudrosti i dobroti stvorio sviet?

Providnost Božja

Providnost Božja je osnova, po kojoj su sve stvari u svietu prikladnim sredstvima usmjerene prema svojim svrhama. Od tako shvaćene Providnosti razlikujemo upravljanje, koje znači izvršivanje odnosno ostvarivanje spomenute osnove.

Obično se pod pojmom Providnosti razumieva i jedno i drugo, dakle ne samo navedena Božja osnova, nego i upravljanje. Prema tome bi se onda moglo reći, da se Providnost Božja sastoji u volji, koja stvarima ovoga svieta upravlja tako, da one ili sigurno postignu ili barem mogu postići (slobodna bića!) svoje svrhe.

Razlikujemo obću i specialnu Providnost. Prva se odnosi općenito na sve, što postoji, a ima se shvatiti kao osnova, po kojoj su pojedine stvari u svojoj bîti konstituirane i stvorene, te po kojoj ih Bog uzdržava i sudjeluje u njihovom djelovanju. Ona se zove i fizička Providnost. Druga se odnosi na razumne stvorove, a sastoji se u prirodnom ćudorednom zakonu, u zapoviedima, zabranama, savjetima i sl. Zato se ona zove i moralna ili ćudoredna Providnost.

Mogli bismo također govoriti o naravnoj i nadnaravnoj Providnosti. U našem konkretnom redu postoji doduše samo nadnaravna Providnost, ali naš način promatranja, koji se oslanja izključivo na razum, jest takav, da smijemo govoriti i o naravnoj Providnosti, koja nije ukinuta tim, što postoji nadnaravna Providnost, nego je nekako (materialiter) uključena u ovoj.

Providnost u strogom ili formalnom smislu je vječna: to je osnova svih stvari u umu Božjem. Upravljanje je u pogledu učinaka u vremenu. Prema tome je Providnost u formalnom smislu čin razuma, koji smišlja i uređuje. Upravljanje kao izvedba Providnosti je čin moći odnosno volje.

Dokaz

Da Bog ima obću ili fizičku Providnost, izvodimo iz toga, što je smisao ili svrha svieta objektivna izvanjska slava Božja, i što je Bog i mudar i svemoćan. Kakvu bi to Bog imao mudrost i svemoć, kad sviet ne bi bio efikasno tako udešen, da on uistinu mora služiti onoj svrsi, za koju je stvoren? Kao mudar i svemoćan stvoritelj morao je Bog kod stvaranja biti pripravan voditi pozitivnu brigu o tom, da sve stvari i poluče svoje svrhe.

Da Bog ima i specialnu ili moralnu Providnost, to jest da se Bog osobitim načinom brine za razumne stvorove, izvodimo iz toga, što Bog kao mudar i dobar upravljač mora o stvorovima voditi to veću brigu, što je veća mogućnost i pogibelj, da oni promaše svoje svrhe. Čovjek kao slobodno biće nadmašuje sve ostale stvorove dostojanstvom, ali to uz cienu, da može izabrati nešto, što se protivi njegovoj stvarnoj svrsi. Zato je do Boga kao mudrog i dobrog stvoritelja, kao mudrog i dobrog upravljača svieta, da o toj mogućnosti i pogibelji naročito vodi brigu.

Neka se ima pred očima, da se mi ovdje pozivamo sasvim općenito na mudrost Božju, a ne na određenu vrstu znanja. Iz mudrosti Božje izvodimo Providnost. Sama pak Providnost nema pravog čvrstog temelja niti punog smisla, ako Bog ne zna za sve moguće događaje. Zato se iz Providnosti može dokazati, da Bog mora imati sigurno znanje o uvjetno budućim slobodnim činima.

Koji su protivnici Božje Providnosti?

Ateizam, koji niječe obstojnost Božju, dosljedno niječe i Providnost. Ne bismo to ni trebali posebno spomenuti. Ali želimo upozoriti na to, da ateizam mjesto Providnosti brani sliepu nuždnost i sudbinu (fatalizam).

I panteistički sustavi logički vode do fatalizma. Po njima je i sam Bog podvrgnut strogoj nuždnosti, a time je uklonjen temelj prave Providnosti.

Deizam, o kojem ćemo odmah više reći, priznaje doduše obstojnost Boga stvoritelja, ali niječe ili svaku Providnost ili barem nadnaravnu Providnost.

Po tumačenju nekih komentatora zastupao je Aristotel mišljenje, da se Bog brine samo za nerazpadljiva ili nepropadljiva bića, a o ostalim bićima da ne vodi nikakve brige. — Platon je naprotiv iznio krasne misli o brizi Božjoj za čovjeka.

Averroisti i skoro općenito arapski filozofi srednjeg vieka komentirajući Aristotelovu nauku branili su mišljenje, da se Božja Providnost odnosi općenito na sve stvorove, ne doduše na sve individuume, nego samo na rodove i vrste.

Deizam

Čisto etimološki mogao bi deizam značiti ono isto, što znači teizam (deus, θεός). Međutim poviestno je izraz deizam uveden u značenju nekog sustava, koji se protivi teizmu. Tako su deizam i teizam danas oprečni pojmovi. Izraz „deist" uveden je od takozvanih slobodnih mislilaca, koji su priznali obstojnost Božju, samo što su bili uvjereni, da je sviet sasvim prepušten svom zakonitom uređaju te da Bog dalje ne vodi brigu ni o čovjeku ni o ostalim stvorovima. Izraz „teist" uveden je od onih mislilaca, koji su sa stanovišta ili barem u duhu crkvene nauke branili obstojnost živog i osobnog Boga, koji se pozitivno brine za sve stvorove, naročito za čovjeka kao razumni stvor. I jedan i drugi izraz uveden je u borbi protiv ateističkih sustava.

Već M. Clarke govori o trostrukom značenju rieči „deizam".

1. Deistima se nazivaju neki mislioci, koji brane obstojnost Boga kao vječnog, bezkonačnog, neovisnog i inteligentnog bića, ali ujedno naučavaju, da se to biće ne mieša u pitanje upravljanja svietom.

2. Drugi se nazivaju deistima, ukoliko nieču svaku razliku između moralnog dobra i zla, ma da inače priznaju i obstojnost i Providnost Božju. Po njihovu je shvaćanju razlikovanje između moralnog dobra i zla samo čisto ljudska institucija.

3. Postoji još neka treća vrsta deista. To su oni mislioci, koji imaju sasvim izpravne nazore o obstojnosti Božjoj, o Božjim svojstvima i o Božjoj Providnosti. Ali oni krivo naučavaju, da smrću nestane sasvim čovjeka, da jedno pokoljenje zamieni drugo, a da se ono pokoljenje, što je jedanput napustilo sviet, više ne vraća: ono je prestalo biti, a nema nade, da će se ono u bilo kojem novom obliku iznova pojaviti.

Svaki deizam, tako ističe Clarke, vodi do ateizma[1].

U svojoj kritici čistog uma govori i Kant o deizmu. Njegove su misli sliedeće:

Bogoslovlje znači spoznaju prabića, i to spoznaju ili na temelju

---

[1] M. Clarke, Traités de l'existence et des attributs de Dieu: des devoirs de la religion naturelle, et de la vérité de la religion chrétienne. Traduits de l'Anglois par M. Ricotier. I. Bez mjesta izdanja 1744., str. 25—26, 35—36, 43—44 i 58.)

samog razuma (theologia naturalis) ili iz objave (theologia revelata). Naravno bogoslovlje možemo shvatiti na dva načina. Kad se o predmetu naravnog bogoslovlja (o Bogu) misli samo pomoću transcendentalnih pojmova (ens originarium, realissimum, ens entium), onda imamo transcendentalno bogoslovlje. Ali o istom se predmetu može misliti i pomoću pojmova, koji su uzeti iz prirode (na pr. iz naše duše), i to kao o najvišoj inteligenciji; to bi trebalo nazvati naravnim bogoslovljem. Tko izključivo zastupa transcendentalno bogoslovlje, zove se deist. Tko osim toga priznaje i naravno bogoslovlje, zove se teist. Deist priznaje, da samim razumom svakako možemo spoznati obstojnost nekog prabića, ali drži, da je naš pojam o tom biću čisto transcendentalnog značaja, to jest da se radi o pojmu, koji doduše ima svoju realnost, samo koju ne možemo dalje odrediti. Teist naprotiv misli, da čovjek može po sličnosti s prirodom pobliže odrediti pojam tog bića, i to u tom smislu, što bi se radilo o biću, koje svojim razumom i svojom slobodom sadrži u sebi prarazlog svih ostalih stvari. Po deistu radi se samo o nekom uzroku svieta (Welturs sache); po njegovu je shvaćanju neizvjestno, da li je taj uzrok djelovao nuždnošću svoje prirode ili slobodno. Po teistu radi se o osobnom autoru svieta (Welturheber)[2].

Začetnikom deizma smatra se englezki filozof Herbert of Cherbury (1581.—1648.). Njegovo je shvaćanje religije i Boga racionalističko: u stvarima religije je izključivo razum nadležan, da sudi. On je tim utemeljio sustav neke obće, naravne ili razumne religije, koja uzima iz svih konkretnih vjerskih konfesija ono i samo ono, što se može razumom opravdati i dokazati; u tom bi se sastojala prava religija. Englezki deisti, koji osim toga stoje i pod Lockeovim uplivom, na taj način „slobodno" diskutiraju o svakoj vjeri, pa se oni zato nazivaju i „slobodnim misliocima". Među ovima se ističu J. Toland, koji je poslije zastupao panteizam, A. Collins, M. Tindal, C. Allen, T. Paine i V. Bolingbroke. Kao deisti poznati su još mnogi drugi „slobodni mislioci" (naročito u 18. stoljeću): na pr. C. of Shaftesbury, F. M. Voltaire, J. J. Rousseau, H. S. Reimarus, G. E. Lessing i drugi. Tipičan je stav, što ga je zauzeo Voltaire: „Si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer" — u pogledu pitanja o obstojnosti Boga i duše prilično skepticizam, ali bez uvjerenja o obstojnosti duše i Boga ne ide!

---

[2] I. Kant, Kritik der reinen Vernunft. Transzendentale Elementarlehre. II. Teil, II. Abt., 2. Buch, 3. Hauptst., 7. Abschnitt. Prema već citiranom izdanju od R. Schmidta, str. 596—597.

Zlo u svietu

Nije li zlo u svietu očiti znak, da nema Božje Providnosti? Tako s pravom pitamo.

Ne može se poreći činjenica, da postoji zlo u svietu, fizičko i moralno zlo. Što više, čini se, da stvorovi uobće ne polučuju svoje svrhe.

F i z i č k o je zlo u tom, što neki stvor ne posjeduje sve ono, bez čega nije savršeno ono, što on treba da bude. Tako je na pr. za čovjeka fizičko zlo, ako nema noge ili ruke. — Neki govore i o m e t a f i z i č k o m zlu, a misle na činjenicu, da je nešto ograničeno i u tom smislu nesavršeno. Tako bi za čovjeka bilo metafizičko zlo, što nije bezkonačan u svojoj savršenosti. Ukratko, sama stvorenost kao takva značila bi metafizičko zlo. Kako se vidi, taj izraz nije sasvim na mjestu.

Mi govorimo ovdje samo o fizičkom zlu. Ono uviek znači neki pravi nedostatak: subjektu manjka nešto, što bi on morao imati. Svaka je nesvršnost neko fizičko zlo, naročito nesvršnost, koja se odnosi na čovjeka kao razumno biće, ili nesvršnost, koja barem ima neku vezu sa čovjekom.

M o r a l n o je zlo u tom, što čovjek u svojoj slobodi čini nešto, što ne odgovara izpravnom redu ili moralnoj normi. Drugim riečima, moralno zlo je nedostatak potrebne usmjerenosti volje prema dobru. Ukoliko je moralno zlo zabranjeno od Boga, zovemo ga posebnim imenom g r i e h.

Zlo nije neka pozitivna savršenost. Ono je nedostatak savršenosti, i to u subjektu, koji bi tu savršenost morao imati (privatio). Zlo je dakle nešto negativno. Zato za njegovo tumačenje ne treba tražiti pozitivni uzrok, nego n e g a t i v n i u z r o k (ne causa efficiens, nego causa deficiens).

Budući da je zlo kao takvo neki nedostatak ili nešto negativno, zato Bog ne može pozitivno htjeti zlo kao svrhu. Fizičko zlo može Bog htjeti kao s r e d s t v o za veće dobro. Moralno zlo ne može Bog htjeti ni kao sredstvo, jer se ovo zlo uviek direktno odnosi na volju. U našem slučaju imali bismo nedostatak u usmjerenosti Božje volje prema dobru. Jedino se može reći, da Bog p r i p u š t a moralno zlo, a to ne znači drugo, nego da je Bog uistinu mogao stvoriti slobodnu volju i sudjelovati s njom, ma da ta slobodna volja bira zlo. Zao čin prvenstveno ovisi o stvoru.

Različna mišljenja

Bilo je mislilaca, koji su htjeli problem zla riešiti na taj način, da su rekli, da je ovaj konkretno egzistentni sviet najbolji, što je uobće

bio moguć, pa da stoga ne treba očajavati zbog zala u svietu. To je neka vrsta absolutnog optimizma, a zastupali su ga u načelu već Platon, zatim Stoici, od skolastika Abelard, u novom vieku Malebranche, Leibniz, Shaftesbury i skoro svi mislioci filozofijskog prosvjetiteljstva u 18. stoljeću.

Gnostički sustavi i maniheizam naučavali su, da postoji naročiti princip zla kao pozitivno biće. Od njega potječe svako zlo, kao što dobra potječu od principa dobroga (od Boga).

Evolucionistički panteizam drži, da su zla samo prolazni stadiji u razvitku „absolutnoga".

Svi ostali sustavi ili nieču obstojnost zla u svietu (optimizam) ili naprosto očajavaju zbog zla u svietu (pesimizam).

Naše mišljenje

Mi ćemo naše rješenje nazvati umjerenim optimizmom. Rješenje problema zla vidimo u sliedećem:

1. U svietu vlada neki red. Različna su bića jedna drugima podređena. Na taj način može neko fizičko zlo u višoj suvislosti imati novi smisao, a ono što se prije prikazalo kao nesvršnost i nesavršenost, može sad imati značaj neke više svršnosti i više savršenosti. Zbog spomenute podređenosti razumljivi su i sukobi, koji mogu nastati između pojedinih stvorova. Ali sve se to ne protivi Providnosti.

2. Ako se sad sve to gleda u vezi sa čovjekom, koji je kao jedini stvor ovog vidljivog svieta pozvan i određen, da Bogu izkaže formalnu slavu, onda se još bolje vidi, da se fizička zla ne protive Providnosti. Fizička zla mogu biti povod i prilika, da se čovjek ne uzoholi, nego da bude sviestan svojih pravih sposobnosti i svoje prave vriednosti, te da prema tome uredi svoj život i da krepostno živi. Drugim riečima, ako čovjek zauzme izpravan stav prema fizičkom zlu, sliedi samo dobro za njega.

3. Moralno je zlo posljedica slobode u stvora. Sloboda je u sebi najotmjenija savršenost razumnog bića. Ali budući da je stvor u svemu ograničen, zato u njemu djelovanje (kao čin) i sama norma djelovanja nisu isto. Djelovanje i norma djelovanja ne moraju se uviek podudarati, a u tom se sastoji mogućnost moralnog zla ili grieha.

4. Bog je doduše predvidio, da će čovjek sigurno sagriešiti. Je li on zato morao spriečiti zlo? Ne vidi se, kako bi se to moglo absolutno od njega tražiti. To prvo ne traži njegova svetost, jer Bog ne odobrava grieh, nego ga baš naprotiv najodlučnije osuđuje i kažnjava. Niti to traži njegova dobrota, jer Bog nije primoran činiti ono, što

je naprosto najbolje. Dosta je znati, da je Bog dobar i mudar, pa je u tom dovoljno jamstvo, da obstojnost zala u svietu ima svoj pozitivni smisao: kad je Bog u svojoj dobroti i mudrosti odlučio stvoriti upravo ovaj naš konkretni sviet, znao je što radi, a kad se sad uistinu ostvaruju po Bogu predviđena zla, Bog svojom Providnošću može sve okrenuti na dobro.

5. Nije uviek lako ni moguće, da se u konkretnim slučajevima pokaže pravi smisao zla. Mnoge će stvari ostati zagonetne. Ali to još ne znači, da se može pozitivno pokazati, da zlo uobće nema smisla ili svrhe. Što je u nekom redu nesvršno, to može biti svršno, ako se stvar promatra u višoj suvislosti, kako smo već jedanput rekli. Ima slučajeva, u kojima poslije većeg izkustva i savršenijeg znanja vidimo svrhu i smisao tamo, gdje nam se prije sve činilo „bezsmislenim".

6. Težko je reći, da li bi sviet bez ikakvih zala bio savršeniji od svieta, u kojem postoji zlo. Kad Bog ne bi pripustio moralno zlo, ili uobće ne bi moglo biti slobodnih stvorova ili bi Bog uzprkos mogućnosti zla morao umjetno spriečiti zlo. Međutim, kakav bi bio smisao „slobodnog stvora", kad bi mu viši uzrok naprosto onemogućio, da se podpuno služi ili koristi svojom slobodom, naime da se eventualno odluči i za zlo?

Zašto je Bog više volio, da stvori ovaj sviet, u kojem postoji i fizičko i moralno zlo, nego da odustane od odluke stvaranja, ili zašto Bog nije izabrao drugi sviet, u kojem ne bi bilo nikakvih zala — to je tajna dobrog i mudrog Boga.

Kadkad se o zlu govori tako, kao da to ne bi bio nikakav naročiti problem. To je krivo. U svietu ima toliko zla, fizičkog i moralnog, da ne možemo u v i e k vidjeti neki pozitivni smisao u bolima i patnjama, uz najbolju volju ne. Tko jednostrano uočuje zlo, ovo najmračnije poglavlje ljudske poviesti, taj ne će nikad doći do nekog rješenja, barem ne do pozitivnog. Treba poći drugim putem: treba uočiti skladnu svršnost u svietu, kojoj se toliko divimo, i treba vidjeti sve ono, što očito svjedoči o obstojnosti nekog transcendentnog nuždnog bića, koje je u svojoj dobroti i mudrosti stvorilo ovaj konkretno egzistentni sviet. Ima dosta tragova i znakova njegove dobrote i mudrosti. Tek kad smo stekli spoznaju o postojanju Boga, možemo se „vratiti" na problem zla. Ne ćemo ga doduše ni onda sasvim pozitivno riešiti i razumjeti. Uviek će za nas biti tajna, kako se mogla odmetnuti volja onda, k a d j e s v e b i l o d o b r o. Ipak će biti razumljivo ovo jedno: naime, da s l o b o d a kao takva načelno uključuje mogućnost odlučivanja za zlo.

Zato su u načelu moguća samo dva temeljna stava. I l i obtužba protiv Boga, što je uobće stvorio čovjeka, huljenje Boga; a to je

stav rezignacije i očajavanja. Ili pouzdanje u Božju dobrotu i mudrost, koja je stvarajući sviet i čovjeka znala, što čini; naročito pouzdanje u Božju Providnost, koja upravlja svietom i čovječjim životom, dakako, poštivajući uviek i svagdje slobodu. Samo takav stav vodi do smirenja i sreće. U takvom duševnom razpoloženju moći će se donekle naslućivati, što misli i osjeća sv. Pavao, kad u obliku hvalospjeva piše Rimljanima (11, 33—36):

„O dubino bogatstva i mudrosti i znanja Božjega! Kako su nedokučivi njegovi sudovi i neiztraživi njegovi putevi! Jer tko upoznade misao Gospodnju? Ili tko mu bi savjetnik? Ili tko mu unapried što dade, da mu se vrati? Jer je od njega i po njemu i u njemu sve. Njemu slava u vieke!"

LITERATURA

E. Boehmer, De Pantheismi nominis origine et usu et notione. Halae Saxonum 1851. — H. O. Wilde, Der Gottesgedanke in der englischen Literatur. Das Problem der Entwicklung von puritanischer zu romantischer Literatur. Breslau und Oppeln 1930. — J. Sperl, Der Theismus als Optimismus des Dennoch. Eine systematische Auseinandersetzung mit dem Deismus und Pantheismus (Idealismus) auf historischer Grundlage. Leipzig 1930.

W. Harnisch, Das Leiden, beurteilt vom theistischen Standpunkt. Ein historisch-kritischer Versuch. Halle 1881. — E. L. Fischer, Das Problem des Übels und die Theodicee. Mainz 1883. — O. Willareth, Die Lehre vom Übel in den grossen Systemen der nachkantischen Philosophie und Theologie. Inaugural-Dissertation (Strassburg). Strassburg i. E. 1903. — P. R. E. Günther, Das Problem der Theodizee im Neuplatonismus. Inaugural-Dissertation (Leipzig). Borna-Leipzig 1906. — M. Maurenbrecher, Das Leid. Eine Auseinandersetzung mit der Religion. Jena 1912. — X. Moisant, Le mal et Dieu. (Revue de philosophie. 25, 1914, str. 332—353.) — P. A. Schulz, Plotins Theodizee nach ihren systematischen Grundlagen. Ein Beitrag zur Würdigung des Denkers. Inaugural—Dissertation (Jena). Jena 1914. — R. Jolivet, Le problème du mal chez saint Augustin. (Archives de philosophie. 7, 1930, str. 253—356.) — A. Bremond, La religion de Platon d'après le Xe livre des Lois. (Recherches de science religieuse. 22, 1932, str. 26—53.) — B. Jansen, Das Wesen und die Stellung Gottes in der Philosophie Platons. (Gregorianum. 13, 1932, str. 109—123.) — F. Šanc, Stvoritelj svijeta i problem zla. (Život. 13, 1932, str. 122—129.) Isti, Providnost Božja. Zagreb 1939. — F. Zigon, Providentia divina et peccatum. (Ephemerides Theologicae Lovanienses. 10, 1933, str. 597—617 i 12, 1935, str. 51—72.) — O. Kraus, Die Werttheorien. Geschichte und Kritik. Brünn/Wien/Leipzig 1937. — F. Sawicki, Das Irrationale im Weltgrund. (Philosophisches Jahrbuch. 52, 1939, str. 369—383.)

KAZALO STVARI

Absolutno biće 104, 109, 110, 116, 156, 195, 216—217.
Abstrakcija 205.
Abstraktivno-diskurzivno mišljenje 45, 139, 149, 306, 227.
Abstraktno mišljenje 173.
Actus purus: v. čisti čin.
Agnosticizam 48, 51, 93, 169, 170, 179.
Aktualizam 206.
Analogna spoznaja o Bogu 34, 43, 44, 53, 163, 181, 192.
Anihilacija 251.
Antimodernistička zakletva 26.
Antinomije 158, 163—166, 237.
Antropološki dokaz 124—126.
Antropomorfizam 184, 219, 237.
Antropoteizam 213, 214.
Aseitas: v. osebnost Božja.
Ateizam 17—18, 36, 168—176, 197, 207, 214, 215, 221, 269, 270. — Praktični ateizam 168. Teoretski ateizam 168. Pozitivni (dogmatski) ateizam 169, 170. Negativni (skeptički) ateizam 169, 170.

Banjezianizam 232, 254, 255—256, 257, 258—259.
„Bergsonizam" 210—212, 264.
Bezboštvo: v. ateizam.
Bezkonačni niz uzroka 110—111, 162.
Bezkonačnost Božja 111, 181, 183, 194, 227, 236, 270.
Bezsmrtnost 25, 26, 167, 175, 208, 217.
Biološki dokaz 124—126.
Bit Božja: metafizička 181, 193—194; fizička 181.
Blaženstvo 139, 142, 143—145 (v. eudajmonološki dokaz).
Bog: v. Bit Božja, dokazi za obstojnost Božju, graditelj svieta, pojam o Bogu, Providnost, svojstva Božja, stvoritelj, sudjelovanje, transcendentalna svojstva Božja, zakonodavac.
Bogoslovlje: v. dialektičko b., naravno b., negativno b.
Brahma 196.

Concursus: v. sudjelovanje Božje.
Concursus simultaneus: v. istovremeno sudjelovanje.
Conservatio: v. uzdržavanje.

Čisti čin 104, 109, 111, 116, 179, 183 do 187, 193, 227, 242, 244.
Čudo 262—266.

Čudoredna obveza 131—138.
Čudorednost 167, 217.

Dialektička metoda 171—174, 203, 205 do 206.
Dialektički materializam 171—176.
Dialektički put (Gratry) 155.
Dialektičko bogoslovlje 24, 37, 53, 179.
Dialektičko mišljenje 208—209.
Deizam 23, 168, 208, 215, 251, 264, 269, 270—271.
Deontološki dokaz 73, 131—138, 150.
Determinizam 217.
Djelovanje Božje 225—275 (v. sudjelovanje).
Dobro (najviše): v. eudajmonološki dokaz, platonizam.
Dobrota (absolutna) 21, 22, 131, 138 do 145, 191, 268, 269, 273, 274, 275.
Dokazi za obstojnost Božju: 31—176; potrebne duševne dispozicije 70—71; njihova logička struktura 29, 46, 48, 72—74, 76—78, 156, 215; metafizički d. 26, 46, 71, 72—73; fizički d. 73; moralni d. 73, 126; v. antropološki d., biološki d., deontološki d., entropološki d., etnološki d., eudajmonološki d., fizičko-teologijski d., ideološki d., kinesiološki d., kozmološki d., metalogički d., noetički d., nomološki d., ontološki d., psihologijski d., taumatološki d., teleološki d.; iz analogije 163; iz uzročnosti 69, 73, 74, 104 do 111, 113, 118 (v. kozmološki d.); iz stupnjeva savršenosti 69, 75, 116 do 118, 135, 149; iz života svetaca 148 do 149; iz poviesti kao takve 130—131.
Dokazivanje: apriori 55, quasi apriori 56, aposteriori 55—56.
Dualizam 41, 188, 203, 241, 247.
Duh 172, 175, 207.
Duhovnost (duše) 25.
Duševne dispozicije 70—71.

Egzistencialan stav 70—71, 175, 215.
Emanacija 196, 199, 215, 216, 218, 222, 242, 243, 244, 247.

Emanatizam 196, 218, 220.
Empirističke predrazsude 158, 160, 161, 166.
Empirizam 40, 82—83, 92—93, 169.
Entropija 73 (v. entropološki dokaz).
Entropološki dokaz 145—148.
Etnološki dokaz 126—131.
Eudajmonološki dokaz 73, 138—145, 150.
Evolucija 196, 203, 215, 216, 217, 219, 242, 243, 244, 249.
Evolucionizam 51, 122, 124, 196, 211, 212, 241.

Fatalizam 269.
Fenomenologija 20, 36, 45—48, 210 do 213.
Fideizam 38.
Filozofija religije 20, 126, 189, 194 (v. religija).
Fizički dokazi 73.
Fizičko-teologijski dokaz 159, 163.
„Futuribilia" 229—234 (v. „scientia media", znanje Božje).

„Gluposti" u prirodi 122.
Gnosticizam 247, 273.
„Graditelj svieta" 34, 119—123, 163.
Grieh 272—273 (v. zlo).

Henoteizam 188.
Htienje Božje 181, 227—229, 234—236, 238—239.

Idealizam 40, 171—173, 196, 203—210, 215.
Ideološki dokaz 149—154.
Iluminatizam 37, 151—153.
Imanencija 215, 222.
Imanentizam 51, 215.
Imperativ (kategorički) 132, 137.
Inatizam: v. „prirođeni pojam o Bogu".
Intuicija 20, 40, 42—43, 45, 51, 139, 144, 149, 199.
Intuicionizam 37, 45—46.
Iracionalizam 48—53.
Istina (absolutna) 191.
Istovremeno sudjelovanje 256, 259—260.

Jednoboštvo: v. monoteizam.
Jednostavnost Božja 179, 181, 183—184, 190, 227, 236, 242, 244.

Kantova kritika tradicionalnih dokaza 157—167, 208.
Kategorički imperativ 132, 137.
Kategorije (apriorne) 40.
Kinesiološki dokaz 69, 73, 74, 97—104, 150.
Kozmološki dokaz (v. nenuždnost); Kantova kritika 159, 161—162.
Kreposti Božje 237.

Logička struktura dokaza za obstojnost Božju 29, 46, 48, 72—74, 76—78, 156, 215.

Ljepota (absolutna) 181, 191.

Maniheizam 174, 188, 241, 247, 273.
Marksizam 172.
Materializam 36, 40, 50, 169, 170, 171 do 174, 195, 196, 204, 241, 263.
Mehanicizam 122, 172.
Metafizički dokazi 26, 46, 71, 72—73.
Metafizika 19, 24—25.
Metalogički dokaz 154—156.
Milosrđe Božje 181, 190—191.
„Mistično doživljavanje" 53, 148—149, 221.
Mitsko mišljenje 213.
Mnogoboštvo: v. politeizam.
Moć Božja 238—239.
Modernizam 48, 51, 143.
Molinizam 233, 254, 255, 256, 257.
Monizam 195, 196, 197, 202, 203, 209, 211, 212, 263.
Monoteizam 126, 128, 188.
Moral: v. ćudorednost.
Moralni dokazi 73, 126.
Mudrost Božja 22—23, 121, 181, 190, 222, 234, 260, 268, 269, 274, 275.

Načelo proturiečja 24.
Načelo uzročnosti 24, 78—94, 161, 215; njegov analitički značaj 89—92; samo „postulat" 84—85, 94.
Naivno mišljenje 173.
„Najbolji mogući sviet" 21—22, 272, 273.
Najsavršenije biće 56—66, 116—118, 142, 162, 163, 183, 187, 188, 227, 236, 244 (v. savršenost bez ograničenja).
„Najviše biće" 34, 127, 156.
Narav Božja 177—224 (v. bit Božja, svojstva Božja).
„Naravna" religija 20, 218, 271.
Naravno bogoslovlje 19—20, 23—24, 249, 271.
Naturalizam 170, 197, 201, 202, 203, 216, 263, 264.
Negativno bogoslovlje 180, 199, 200.
Neizmjernost Božja 181, 187.
Nenuždnost 69, 73, 74, 111—116, 124, 126, 134, 144, 147, 149, 150, 155, 169, 252.
„Neograničeno" 155—156.
Neograničenost: v. bezkonačnost, savršenost bez ograničenja).
Neoplatonizam 42, 196, 199, 200, 201.
Neovitalizam 125.
Nepromjenljivost Božja 179, 181, 184 do 186, 234—236, 242.
„Nesviestno" 210.
Nihilizam 18.

Noetički dokaz: v. ideološki dokaz.
Nomoteizam 215.
Nomološki dokaz 123—124.
Novokantovci 36, 49.
„Numinozno" 51—52.
Nuždno biće 104, 109, 110, 111—116, 123, 124, 156, 161, 162, 163, 165—166, 195, 216, 218, 219, 243, 244, 274.
Nuždnost (absolutna) 162, 166.

Objava 19, 53, 189, 271 (v. dialektičko bogoslovlje, fideizam, tradicionalizam).
Obstojnost Božja samo „postulat" 18, 166—167.
Obstojnost osobnog Boga 31—176 (v. dokazi za obstojnost Božju, logička struktura dokaza za obstojnost Božju).
„Ograničeno"-„neograničeno" 155—156.
Okazionalizam 41.
Ontologizam 37, 40—44, 58, 151—153.
Ontološki dokaz 56—66, 155, 179; po sv. Anzelmu 56—60, 69; po sv. Bonaventuri 60—61; po Descartesu 61—62; po Duns Skotu 60; po Leibnizu 63 do 66; po Spinozi 63; Kantova kritika ontološkog dokaza 159—161, 162, 163.
Opravdanje vjere 27.
Optimizam 273.
Osebnost Božja 104, 116, 193, 194, 243, 244.
Osobnost Božja 34, 110, 111, 121, 123, 124, 129, 130, 131, 134, 135, 136, 168, 170, 188—189, 194, 207, 209, 212, 213, 214, 217—218, 234, 270, 271.

Panenteizam 197.
Panteizam 44, 169, 173, 195—224, 241, 242, 269; akozmistički p. 169, 196, 201, 214; kozmistički p. 169, 196, 203, 215; idealistički p. 196, 203—210; realistički p. 196, 198—203; realističko-idealistički p. 210—214; hilozoistički p. 198 do 199; stoički p. 198; estetski p. 207; objektivni p. 207.
Pesimizam 18, 222.
Platonizam 69.
Plotinizam 199, 219—220.
Podsviestno 52.
Pojam o Bogu 33—36 (v. „prirođeni pojam o Bogu").
Politeizam 126, 128, 188.
Posvudnost Božja 188.
Pozitivizam 36, 122, 169, 170, 263.
Pragmatizam 36, 143.
Prareligija 128—129.
Predestinacija 255.
Predeterminacija 232, 255, 256, 257 do 259.
„Prirođeni pojam o Bogu" 35, 37.
Promjenljivost: v. kinesiološki dokaz.
Protestantizam 21, 48—49, 50, 52.
Providnost 21, 120, 130, 168, 257, 268 do 270, 272, 273, 274, 275.
Psihoanaliza 36.
Psihologijski dokaz 155.
Psihologija mišljenja 52.
Psihologizam 36, 40, 41.
Psihoteizam 213.

Racionalizam 21, 204, 271.
Razum kao „instrument istine" 127.
Realizam 24, 25, 196, 197, 203, 210, 211.
Relativizam 205.
Religija 175—176, 217 (v. filozofija religije, „naravna" religija).
Religija primitivnih naroda 128—129.
„Religiozna" spoznaja 20, 46, 48—53 (v. analogna spoznaja o Bogu, intuicija).
Religiozno doživljavanje 52, 213.

Savršenost bez ograničenja 21, 183 (v. bezkonačnost, čisti čin, najsavršenije biće).
Savršenosti u Bogu: kako su u njemu ostvarene 190, 237; kako valja o njima govoriti 190—191.
Savršenosti u svietu 69, 75, 116—118, 135, 149.
„Scientia media" 231, 256, 257, 258, 269 (v. „futuribilia", znanje Božje).
Sentimentalizam 48—53.
Senzualizam 169, 170.
Silogističko mišljenje 208 (v. abstraktivno-diskurzivno mišljenje).
Skepticizam 93, 169, 271.
„Skeptička metoda" 163.
Sloboda Božja 22, 164—165, 181, 234 do 237 (v. antinomije).
Sloboda razumnih stvorova 25, 136, 217, 255, 256, 258, 260, 268, 273, 274, 275 (v. antinomije).
Slobodni mislioci 270, 271.
Slučaj 113, 119—120, 121, 124.
„Spinozizam" 201, 207, 215, 221—222.
Spoznatljivost Božje biti 179—180.
Spoznatljivost Božje obstojnosti 25; stav Crkve 25—29; objavljena nauka 28 do 29 (v. dokazi za obstojnost Božju, uzročna spoznaja o Bogu).
Sreća 139, 141 (v. blaženstvo, eudajmonološki dokaz).
Stoicizam 198, 201.
Stvaranje 41, 218, 240—241, 242—244, 248—249, 262, 264—265, 267, 274 (v. stvoritelj, uzdržavanje).
Stvoritelj 18, 25—26, 108, 125, 145, 181, 188, 197, 199, 200, 236, 240—249, 269 (v. stvaranje).
Subjektivizam 83—84, 93.
Substancija 19, 41, 190, 199, 201—202, 207, 208, 215, 217, 222, 251.

Sudbina 269.
Sudjelovanje Božje 188, 252—260, 262 (v. istovremeno sudjelovanje).
Svemoć (v. svemogućnost).
Svemogućnost 181, 222, 238—239, 264 do 265, 269.
Svetci 148—149.
Svetost Božja 191, 255, 258—259, 273.
Sviet: v. „najbolji mogući sviet".
Svojstva Božja 181, 183—192, 203, 270 (v. bezkonačnost, čisti čin, jednostavnost, mudrost, neizmjernost, nepromjenljivost, osebnost, osobnost, posvudnost, savršenost bez ograničenja, vječnost).
Svrha svieta 18, 25—26, 267—268.
Svrhovitost: v. svršnost, teleološki dokaz.
Svršnost 120—123, 210, 274 (v. teleološki dokaz).

Taumatološki dokaz 148.
Teizam 168, 195, 196, 197, 201, 209, 211, 212, 213, 214—215, 218, 221, 222, 270, 271.
Teleološki dokaz 69, 73, 75, 119—123, 150.
Teozofija 174, 218.
Teodiceja 19, 21—24.
Tradicionalizam 37, 38—40.
Tradicionalni dokazi za obstojnost Božju 46, 68—69, 157—158, 208, 215. Njihov smisao 70—71.
Transcendentalna svojstva Božja 191.
Transcendentalni pojmovi 40.
„Transcendentalno" 158.
„Transcendentno" 158.
Transcendentno biće 114, 115—116, 123, 126—138, 161, 163, 168, 169, 195, 207, 212, 213, 221, 243, 274.
Transformizam 249.
Tromost tvari 103 (v. zakon tromosti).

Upravljač svieta 34, 268, 269, 270 (v. Providnost).
Ureditelj svieta 119—123 (v. Providnost, teleološki dokaz).
Uvjetno budući slobodni cini: v. „futuribilia".
Uzdržavanje 188, 250—252, 262.
Uzročna spoznaja o Bogu 26—27, 36, 45, 53, 69, 78—79, 92—94, 150, 153, 156 (analogna spoznaja o Bogu, spoznatljivost Božje biti i Božje obstojnosti, uzročnost).
Uzročnost Božja (causalitas aequivoca) 106, 107—108, 188.
Uzročnost (intramundana) 213; uzročna ovisnost svieta o Bogu 69, 73, 74, 104 do 111, 113, 118, 199, 202, 213, 271 (v. antinomije); pojam uzročnosti 80, 185, 240, 241, 243, 244, 246—249, 254 (v. načelo uzročnosti).

Vedanta 196.
„Vječni stvoreni sviet" 244—246.
Vječnost Božja 181, 186—187, 190, 270.
Vječnost materije 169.
Vlastitosti Božje: v. svojstva Božja.

Zakon tromosti 102—103.
Zakonodavac (najviši) 34, 123—124, 131 do 138.
Zlo 21—22, 222, 233, 247, 259, 270, 272 do 275.
Znanje Božje 181, 227—234, 238—239, 254 (v. „futuribilia", „scientia media").

Život u Bogu 180, 227—229.

KAZALO IMENA

Ovdje se ne navode pisci iz popisa literature (str. 11—15), jer se već sam popis drži alfabetskog reda te omogućuje lako snalaženje. Izostavljeni su također pisci, koje spominjem u predgovoru, jer se njihova djela ne odnose na problem Boga u filozofiji.

Abelard 273.
Adam 62.
Adams 54.
Adler 36.
Adlhoch 66, 176.
Albert Veliki, sv. 59, 69, 153, 200, 245, 246, 248.
Albrecht 95.
Aleksandar Haleški 59, 76, 245.
D'Alès 261.
Allen 271.
Allers 67.
Amerio 96.
Amalrik de Bène 199—200, 220—221.
Anaksimandar 198.
Anaksimen 198.
Antweiler 60, 194.
Anzelmo, sv. 56—60, 63, 66, 67, 68, 69, 76, 118.
Arije 247.
Aristotel 19, 22, 23, 76, 97—98, 99, 114, 118, 127, 167, 168, 198, 219, 242, 245, 246, 249, 269, 270.
von Arnim 97.
Arnou 76, 223.
Arriaga 248, 253.
Atenagora 168.
Auer 217.
Augustin, sv. 37, 59, 68, 76, 149—153, 197, 241, 261.
Aureolus 118, 236.
Averroes (Averroisti) 270.
Avicenna 76, 247—248.

Baeumker 59, 66, 68, 69, 220.
Baeumler 17.
Balzaretti 139.
Banez 194, 232.
Bange 201.
Bannwarth 26, 41.
Barač 175.
Barth 53, 67.
Bautain 38.
Bavink 125, 147.
Bayle 21.
Bazala 223.
Becher 82, 95.
Beck 174.
Beelen 39.
Belmond 60.
Benz 261.
Beraza 245.
Berg 95.
Bergmann [?] 66.
Bergmann E. 213—214.
Bergson 45, 149, 210—212, 223, 242.
Berlage 251.
Bernardus (subdiaconus) 220.
Bersani 95.
Biel, Gabriel 248.
Billicsich 30.
Billot 134, 170.
Billroth 66.
Billuart 106.
Bittremieux 28.
Blažić 124.
de Blic 140.
Bochenski 28.
Boedder 146.
Boehm 98.
Boehmer 223, 275.
Boethius 187.
Böhm 140—141.
Böhme 30, 213, 218, 223.
Bolingbroke 271.
Bonaventura, sv. 37, 58, 59, 60—61, 152 do 153, 244, 245, 249.
de Bonald 39, 54.
Bonamartini 79.
Bonnetty 39.
Bonomi 54.
Borgmann 110.
Bousset 98.
Boutroux 114.
Boyer 64, 150, 152.
Brancherau 41.
Braun L. 192.
Braun L. L. 155.
Bremond 76, 97, 275.
Brentano 22, 76, 96, 242.
Breuer 76.
Brinkmann 95.
Brixy 148.
de Broglie 139.

Browne 153.
Brugger 114.
Brunner A. 71.
Brunner E. 24, 53.
Bruno, Giordano 196, 197, 201, 213, 223.
Brunstädt 24.
Büchner 170.
Budde 96.
Bultmann 53.
Buschbell 39, 54.
Byron 218.

Caesarius 220.
Cajetanus 118, 236.
Capelle 221.
Cappuyns 67.
Capreolus 194, 245, 249.
Carrière 197.
Cathrein 176.
Cayré 152.
Chambat 79, 114.
Chatelain 220.
of Cherbery 271.
Ciceron 127.
Clarke 270.
Clausius 146.
Collenbusch 167.
Collins 271.
Covotti 219, 220.

Daniels 59, 68.
le Dantec 176.
David iz Dinanta 200, 223.
Deandrea 54.
Deisenberg 224.
Delbos 54, 223.
Delp 48.
Dempf 167.
Denifle 220.
Denzinger 26, 41.
Descartes 37, 41, 47, 54, 61—62, 63, 64, 194, 202, 223.
Descoqs 42, 43, 79, 86, 106—107, 114, 118, 121, 132, 136, 137, 140, 141, 147, 212.
Dilthey 45, 224.
Dingler 110.
Dionizije: v. Pseudo-Dionizije.
Dionysius Areopagita: v. Pseudo-Dionizije.
Domke 208.
Donat 147, 194, 239.
Dörholt 261.
Dorsch 33.
Driesch 125.
Dressel 146.
Drews 223, 224.
Droege 96.
Dumont 139.
von Dunin-Borkowski 202—203.
Duns Skot 59, 60, 217, 236, 239, 245, 248, 255.
Durandus 118, 245, 248, 253.
Dyroff 20, 59, 70, 154.

Ebbinghaus 36.
Eckhart 197, 200—201, 223.
Eckehart: v. Eckhart.
Egidij Rimski 59.
Elfes 182.
Elter 139.
van Endert 68.
Endres 151.
Engels 172, 173, 176.
Engert 96.
Eriugena: v. Scottus Eriugena.
Espenberger 130.
Esser 66, 249.
Eucken 197.

Fabre 41.
Fabricius 176.
Fabro 96.
Faulhaber 95, 182.
Faust 67.
Fechner 197.
Feckes 182.
Feder 182.
Fels 55.
Feuerbach 36, 170, 171, 172, 176.
Fichte 196, 197, 205, 206—207, 223.
Fink 211.
Fischer [?] 66.
Fischer E. L. 275.
Fleischmann 78.
Fonck 54.
Franck 66.
Frank 96.
Franzelin B. 95.
Franzelin I. [J. B.] 134.
Freud 36.
Freundlieb 113.
Frischeisen-Köhler 223.
Frohschammer 248.
Frothingham 218.
Fuetscher 86, 96, 253.

Gabriel Biel: v. Biel.
Gaebel 76, 150.
Galilei 102.
Garnerius von Rockefort 220.
Garrigou-Lagrange 43, 106, 140, 192, 224.
Gasser 26.
Gatterer 95.
Gaunilo 57, 58, 60.
Gaxotte 61.
Geis 96.
Gemelli 167.
Gemmel 138.
Gentile 197.
Geny 79, 114.
Gerberon 57.
Gerhardt 63, 64.

Gessner 194.
Getzeny 45.
Geyer 260.
Geyser 46, 52, 66, 86—88, 94, 95, 96, 151, 152, 210.
Gierens 148.
Gioberti 40, 54.
Gilson 58, 61, 67, 98, 150, 152.
Girgensohn 52.
Gisler 51.
Goethe 197, 218.
Gogarten 53.
Gorlani 76.
Grabmann 150, 151, 152.
Gračanin 51, 212, 266.
Gratry 155.
Gredt 140, 141, 260.
Gregorius Ariminensis 236, 249.
Gronau 30.
Groos 217.
Gründler 46.
Grunwald 68.
Gspann 67.
Günther A. 154—155.
Günther P. R. E. 275.
Gutberlet 94, 249.
Güttler 62.

Haeckel 170, 197.
Haecker 135.
Haering 209.
Hallfell 141.
Harnisch 275.
Hartmann E. 95.
von Hartmann E. 192, 196, 197, 210.
Hasenfuss 167.
Hasse 66.
Hegel 171, 172, 173, 196, 197, 205, 206, 208—209.
Heidegger 48.
Heiler 224.
Heimsoeth 208.
Hein 94.
Hello 176.
Henrik Gentski 245.
Henry C. 68.
Henry J. 39, 54.
Heraklit 30.
Herder 197, 218.
Héris 154.
Herveus Natalis 68, 249.
Hessen 37, 84—85, 95, 96, 150, 151, 153.
Heuser 96.
Hieroteos, sv. 218.
Holbach 170.
Homer 126.
Hommes 221.
Hontheim 73, 146.
Horváth 76, 182.
Huan 221—222.
Hugo Ripelin 76.
Hugon 27, 102, 111, 255.
Hugonin 41.
Huhn 167.
Hume 22, 50, 82—83, 93, 94, 265.
Hurtado 253.
Husserl 45, 46, 47—48, 210, 211, 212 do 213.

Inauen 167.
Irenaeus 30.
Isenkrahe 84, 147.
Ivan Duns Skot: v. Duns Skot.
Ivan Skotski: v. Scottus Eriugena.
Ivan od sv. Tome 245.
von Ivánka 153, 182.

Jacob 66.
Jacobi F. H. 50.
Jacobi H. 76.
Jaeger 97—98.
Jaesche 224.
Jahnke 66.
James 157.
Jansen 95, 97, 167, 203, 275.
Joannes Capreolus: v. Capreolus.
Joannes a Neapoli 249, 261.
Joannes de Ripa 255.
Jellouschek 249.
Jolivet 52, 153, 212, 223, 242, 275.

Kahl-Furthmann 95.
Kälin 150.
Kalvin 53.
Kant 23, 30, 38, 40, 48—49, 50, 51, 58, 67, 69, 83—84, 93, 94, 157—167, 169, 205, 206, 208, 270—271.
Karrer 201.
Kastil 22.
Kathrein: v. Cathrein.
Katinov 94.
Katkov 30.
Kaufmann 94.
Kayser 66.
Keilbach 20, 36, 45, 36, 49, 89, 133, 149, 210, 211, 212, 214.
Kein 223.
Ketterer 176.
Keyserling 45.
Kirfel 79.
Klattenhoff 54.
Klee 251.
Kleant 198.
Kleutgen 155.
Koepgen 215.
Köhler 154.
Kolping 59.
Kopernik 201.
Körber 66.
Koyré 57, 67, 223.
Kraenzlin 46.
Kraus 275.
Krause 197.
Kremer 30.
Ksenofan 198.

Ksenofon 126.
Kuhlenbeck 223.
Kühler 30.
Kuiper 194.
Kunze 30.

Lachièze-Rey 223.
Laforet 39.
Lagrange 97.
Lahousse 245.
de Lamennais 39.
Lamettrie 170.
Landry 60.
Lang 94.
Laplace 170.
Laporta 139.
Lappe 82.
Laumen 78.
Laun 96.
Lebreton 30.
Lefebure 39.
Leibniz 21—22, 23, 30, 37, 47, 63—66, 194, 273.
Leiwesmeier 23, 109.
Lempp 30.
Lenau 18, 176.
Lennerz 27, 38, 39, 40, 43, 46, 139, 182.
Lenz 223.
Lenjin 172.
Leon XIII. 75, 76.
Lepidi 54.
Lercher 71.
Le Roy 45, 52, 212, 223.
Lessing 197, 271.
Liberatore 54, 245.
Lindau 30.
Lipowsky 128, 129.
Lipsius 103.
Locke 271.
Loisy 51.
Lotze 197.
Luther 49.

Maimonides 76, 180, 246.
Makanec 175.
Malebranche 30, 41—42, 54, 96, 273.
Mamiani 41.
Manser 140, 242.
Marcuse 174.
Marie-Bernard d'Ypres 261.
Marquardt 266.
Marx 170, 172, 173, 175, 176.
Matthijs 261.
Maurenbrecher 275.
Mausbach 25, 107, 111—112, 121, 124, 147, 152.
Mauthner 176.
Mayer 224.
Mendive 245.
Ménégoz 223.
Mercier 132, 135, 140.
Messer 132, 223.
Michelet 182.
Mićić 46, 211, 212.
Mill 30.
Mindorff 154.
Minges 224.
Minrath 167.
Mitterer 78, 96.
Mitzka 192, 260.
Moisant 275.
Moleschott 170.
Molina 194, 231, 232, 233, 245, 248.
Moncallero 67.
Monnier 135.
Moock 128.
Morabito 96.
Motte 140.
Mugnier 97.
Müller 192, 223.
Müncker 132.
de Munnynck 249.

Nassen 76.
Neuner 221.
Newe 20, 46.
Newman 46, 135.
Newton 102, 223.
Nietzsche 17, 170, 176.
Nikola iz Autrecourta 82, 92.
Nikola iz Cuesa 197, 201, 213, 221, 223.
Nink 25, 96, 167.
Nüdling 36.

Ockham 82, 95.
Ortegat 182.
Otto 51, 52.

Padovani 54, 223.
Paine 271.
Palmieri 245.
de la Paquerie 176.
Parente 182.
Parmenides 99.
Paschen 66.
Pavao, sv. 20, 26, 27—28, 30, 197, 275.
Pègues 106.
Peis 37, 96.
Pelloux 76, 220.
Penido 212, 223.
Pesch 245.
Petar Lombardski 69, 248.
Petavius 245.
Petrovici 157.
Petrović 176.
Pfeifer 167.
Pfeil 17, 176.
Pfennigsdorf 49, 157.
Pfleiderer 197.
Pignatore 245.
Pije X. 26, 28.
Pije XI. 26, 28.
Pius M. a Mondreganes 249.
Platel 236.

Platon 30, 37, 42, 76, 97, 99, 118, 124, 127, 168, 269, 273, 275.
Plotin 76, 118, 197, 199, 219—220, 223, 275.
Plutarh 127.
Pöll 211.
Popp 223.
Pribilla 132.
Przywara 46.
Pseudo-Dionizije 179, 182.

Quirmbach 30.

Rabeau 148.
Ranft 221.
Rast 33, 73, 133, 194, 223, 260, 266.
Rawitz 154.
Reich 167.
Reid 50.
Reimarus 271.
Reinach 46.
Reinke 103, 125, 146.
Remer 194.
Rémusat 66.
Ricotier 270.
Rintelen 49, 157.
Ripalda 248.
Ripelin: v. Hugo Ripelin.
Ritter 76, 99.
Robert Bellarmin, sv. 232.
Robert Cowton 255.
Rogge 96.
Rohner 246.
Roland-Gosselin 98.
Rolfes 76, 79, 167, 242, 249.
Rosenmöller 37, 60, 61, 151, 152, 153.
Rosmini 41, 44.
Rossi 167.
Rothenflue 41.
Rousseau 265, 271.
Rozwadowski 67.
Rucker 151.
Runze 66.
Rüther 66.

Saenger 30.
Samuel 67.
Samstag 167.
de San 260.
Santeler 68, 96.
Sauerland 171—173.
Sawicki 28, 84—85, 95, 105, 124, 147, 194, 275.
Schaeffer 18.
Schanz 224.
Scheler 20, 46, 152.
Schelling 196, 197, 205, 207—208, 209.
Scherhag 78.
Schiffini 245.
Schiller 30.
Schilling 167.
Schindele 194.
Schirotzky 167.
Schleiermacher 51, 197.
Schlund 214.
Schmaus 28, 70, 150.
Schmid 94.
Schmidt R. 84, 158, 271.
Schmidt W. 33, 53, 128.
Schmitt F. S. 57.
Schmitt K. 76.
Schneider 95.
Schnippenkötter 147.
Schopenhauer 96, 170, 197, 210, 222 do 223.
Scholz 154, 223, 224.
Schreyer 223.
Schrödinger 103.
Schulemann 94.
Schuler B. 154.
Schuler G. M. 224.
Schulte 167.
Schultes 261.
Schulz 275.
Schütz 130.
Schwamm 255.
Schwarz 30, 213.
Schweitzer 146.
Schwendinger 152, 153.
Scottus Eriugena 197, 199, 221.
Seitz 94.
Seneka 127.
Sentroul 167.
Sertillanges 114, 141, 223, 249.
of Shaftesbury 271, 273.
Siegmund 121.
Simon 27—28.
Siwek 203, 223.
von Skibniewski 95, 148.
Sladeczek 95.
Sladek 76.
Sladeszek 249 (v. Sladeczek).
Söhngen 60, 135.
Sokrat 168.
Soto 245.
Spengler 45.
Sperl 275.
Spesz 266.
Spinoza 47, 63, 169, 196, 197, 201—203, 207, 208, 221—222, 223.
Stahl 30.
Stange 24.
Stavenhagen 46.
Steinbüchel 172.
Steinmann 24.
Stephan 24.
Stern 36.
Stieler 30.
Stoker 132, 133.
Stolz 59—60.
Stölzle 167.
Straton 198.

Straub A. 194.
Straub J. 71, 167.
Straubinger 95—96.
Strauss 170.
Stufler 253—254, 261.
Suarez 23, 76, 96, 108—109, 118, 236, 238, 245.

Šanc 33, 98, 176, 223, 224, 242, 275.

Tanner 248.
Tannery 62.
Thales 198.
Thalheimer 175—176.
Théry 223.
Thielicke 24, 130.
Thimme 51.
Thomé 167.
Thurneysen 53.
Thyrion 249.
Tindal 271.
Tocco 223.
Toland 195, 271.
Toletus 232, 245.
Toma Akvinski, sv. 19, 30, 57, 59, 64, 68, 69, 73, 74—78, 79, 94, 95, 96, 97, 105, 110, 112, 113, 114, 118, 135, 139, 140, 141, 145, 146, 153, 154, 163, 167, 180, 182, 200, 217, 236, 238, 239, 242, 245, 246, 247, 248, 249, 253—254, 256, 260, 261.
de Tonquédec 212.
Trendelenburg 242.
Tyrell 51.

Ubaghs 39, 54.
Überweg 223.
Urráburu 118, 245.

Valentia 245, 248.
Vallaro 43, 140.
Van de Woestyne 40, 54, 60.
Varisco 154.
Vasilj 175.
Vasquez 236, 245, 248.
Veder 66.
Vilim Parižki 245.
Virnich 95.
Vogel 83.
Vogt 170.
Voltaire 170, 271.
Vorländer 84, 166, 167.
Vranken 261.
de Vries 25, 71, 89, 107, 114, 204.
Vuk-Pavlović 57, 203.

Waibel 30.
Walte 66.
Weber 76.
Wegener 30.
Weinand 150.
Weissenborn 224.
Wentscher 95.
Wenzl 103.
Weymann 66.
Wilde 275.
Willareth 30, 275.
Willwoll 25.
Winandy 261.
Windelband 167, 208, 223.
Winkler 46.
Winter 155.
Witelo 59, 66, 68, 69.
Wittmann 134.
Wobbermin 157.
Wolff 23.
Wollf 30.
Worms 249.
Wunderle 33, 128.
Wundt 197.

Zeller 219, 220, 242.
Zigliara 153.
Zigon 275.
Zimmermann O. 141.
Zimmermann S. 24, 25, 84, 85—86, 136—138, 167, 176, 217.

Živković 212.

Dr. Vilim Keilbach

PROBLEM RELIGIJE

Kritičko-sistematski osvrt na noviju filozofiju i psihologiju religije. 8⁰, XII i 98 str. Zagreb, HBA, 1935. — Razprodano.

„Knjiga referira o sadašnjim strujanjima, kritički ih osvijetljuje i tako pomalo utire put daljnjem istraživanju naše mlade nauke. S tendencijom da ispita naučni teren na kome bismo došli do adekvatne definicije o religiji, ova knjiga ne samo što dobiva aktuelno naučno značenje, nego i neposredno zahvata u život."

Prof. dr. Stjepan Zimmermann.

KONNERSREUTH
U SVIJETLU PSIHOLOGIJE RELIGIJE

52 str. Zagreb, Zbor duh. mladeži zagrebačke, 1937.

„Knjižica je pisana strogo naučno, a ipak tako pregledno i laganim stilom. Vrijednost njezina je to veća, što je dr. Keilbach ne samo proučio svu literaturu o Konnersreuthu, nego je i osobno posjetio Tereziju Neumann..."

Dr. Dragutin Nežić.

UVOD
U PSIHOLOGIJU RELIGIJE

Prvi svezak: Historijski razvitak i metode. 8⁰, 134 str. Zagreb, Knjižnica života, 1939.

„Knjizi je napisao vrlo pohvalnu „Uvodnu rieč" poznati stručnjak u psihologiji religije, dr. Wunderle, a mi možemo sa svoje strane dodati, da je K.-ova knjiga prva monografija te vrste, koja kao posebna knjiga izilazi na hrvatskom jeziku."

Dr. Karlo Grimm.

„Delo je res zanimiv in jako informativen uvod v psihologijo religije. Kakor vsa Keilbachova dela, je tudi ta knjiga opremljena z bogato, izbrano literaturo, ki jo je K. sam preučil v knjižnicah, zlasti v Münchenu in Zürichu."

Prof. dr. Aleš Ušeničnik.

MISLI O BOGU I RELIGIJI

8⁰, VIII i 158 str. Zagreb 1942. Razprodano.

TAJANSTVENE PORUKE „DUHOVA"

Da li se javljaju duše pokojnih? 12⁰, 64 str. Zagreb, Hrvatska knjižara, 1943.

„Uvjeren sam, da će ova knjižica baš ovako, kako je napisana, unieti potrebno svietlo u mnogu dušu, koja se pod tjegobama ratnih zbivanja i životnih tereta odlučuje u neznanju i na to, da preko »duhova« potraži za sebe varavu utjehu i tračak izprazne nade."

Prof dr. Andrija Živković.

RELIGIOZNO DOŽIVLJAVANJE

O normalnoj i abnormalnoj religioznosti. 8⁰, 112 str. Zagreb 1944.

„Knjiga Dr. Keilbacha vriedan je doprinos psihologijskom upoznavanju vjerskoga života. Preporuča se svima, koje zanima psihološko gledanje, razčlanjivanje i tumačenje vjerskoga doživljavanja."

Dr. Josip Salač

„Pisac nas upoznaje s čitavim nizom zanimljivih pitanja. Mnoge stvari, koje se obično iznose kao velike potežkoće i prigovori, osvietljuju se s psihologijskog gledišta u novim suvislostima."

Dr. S. L.

Dr. Wilhelm Keilbach

DIE PROBLEMATIK DER RELIGIONEN

Eine religionsphilosophische Studie mit besonderer Berücksichtigung der neuen Religionspsychologie. 8⁰, 271 S. Paderborn, Verlag Ferdinand Schöningh, 1936.

„Keilbachs Studie ist ein überaus beachtlicher Beitrag zu dem grundlegenden Problem der Vielheit der Religionen; sie ist für spätere Arbeiten ein ebenso notwendiger als fruchtbarer Ausgangspunkt."

Prof. Dr. Georg Wunderle.

„All diese Ergebnisse der Arbeit Dr. Keilbachs führen hinaus über die bisherigen Leistungen der religionsphilosophischen Fachliteratur, sichern ihr lebhaftes Interesse der wissenschaftlichen Welt. Aber darüber hinaus wird das Werk weitere Kreise zu erfassen haben; die behandelten Probleme sind gegenwartsnahe Geistes- und Menschheitsfragen ... Das Werk setzt bei seinem Verfasser tiefgründige theologische Schulung, umfassende Beherrschung der Fachliteratur, scharfes philosophisches Denken wie synthetischen Geist und schriftstellerische Begabung voraus. Darum ist das Werk auch eine Ehre der priesterlichen Wissenschaft."

Th. Sch.

„So wird zum erstenmal in der religionsphilosophischen Literatur der dankenswerte und gelungene Versuch unternommen, dem Problem der Vielheit der Religionen rein philosophisch nahezutreten."

V. Naumann.

„Somit ist nicht nur die Religionswissenschaft, sondern auch die Theologie dem Verf. für seine originelle, neue Wege beschreitende Arbeit zu grossem Dank verpflichtet."

Theologie und Glaube.

WISSEN UND GLAUBEN

Gedanken über christliche Existenz. 176 S. Zagreb 1944.

„Ovim je svojim djelom pisac podao jedan veoma uspjeli prinos nastojanju, kako se teoretski vjerski problemi obrađuju na praktičkom ili tako zvanom kerigmatskom području, t. j. kad ih treba shvatljivo približiti razumievanju vjernika, da ih ljepota njihova sadržaja osvoji i potakne na praktično ostvarivanje u vjerskom životu. K profinjenoj stilističkoj obradbi pridolazi i privlačiva izvanjska oprema, jasan tisak i pregledna razdioba."

Dr. Janko Oberški.